

ANALYTICA

REVISTA DE FILOSOFIA



Homenagem a Jean-Marie Beyssade

volume 24 – número 1-2 • 2020 | ISSN 1414-3003

ANALYTICA

Volume 24 Números 1-2 · 2020 – ISSN 1414-3003

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Reitora: Denise Pires deCarvalho
Decano: Marcelo Macedo Corrêa e Castro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Departamento de Filosofia

Chefe: William Mattioli

Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica

Coordenador: Daniel Simão Nascimento

Seminário Filosofia da Linguagem

Coordenador: Raul Landim Filho

Logotipo

Paula Wienskowski

Projeto Gráfico

Paula Wienskowski e
Antônio Carlos Moreira

Diagramação

Ana Luisa Videira

Endereço para correspondência:

Seminário Filosofia da Linguagem IFCS/UFRJ
Largo de São Francisco, nº 1 – sala 414
CEP: 20051-070 – Rio de Janeiro, RJ
Tel: (021) 2252-8032 – R. 410
e-mail: analytica@ifcs.ufrj.br
<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica>

A Revista *Analytica* é
indexada pelo *Philosopher's Index*
e pelo *GeoDados*

Publicado sob a responsabilidade do
Seminário Filosofia da Linguagem

Editores

✠ Balthazar Barbosa (UFRGS)
Guido Antônio de Almeida (UFRJ)
Raul Landim (UFRJ)
Ricardo Terra (USP)

Editores Associados

Edgar Marques (UERJ)
Ethel Rocha (UFRJ)
Lia Levy (UFRGS)
Marcos Gleizer (UERJ)

Comissão Editorial

Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira (PUC-Rio)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)
Marco Antônio Zingano (USP)
Pedro Costa Rego (UFRJ)
Rodrigo Guerizoli (UFRJ)

Conselho Editorial

Alfredo Storck (UFRGS)
André Berten (Université Catholique de Louvain)
Andrea Loparic (USP)
Carlos Alberto Moura (USP)
Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)
Fátima Évora (Unicamp)
Ivan Domingues (UFMG)
João Carlos Brum Torres (UFRGS)
João Carlos Salles (UFBA)
José Arthur Giannotti (USP)
José Henrique Vilhena de Paiva (UFRJ)
Juan Nicolás (Universidad de Granada)
✠ Marcos Nobre (Unicamp)
Maria Isabel Limongi (UFPR)
Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires)
Marta de Mendonça (Universidade Nova de Lisboa)
Oswaldo Porchat Pereira (USP)
Paulo Faria (UFRGS)
Pierre Guenancia (Université de Bourgogne)
Silvia Altmann (UFRGS)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Valério Rohden (ULBRA)
Vinicius Berlendis Figueiredo (UFPR)
Walter Evangelista (UFMG)
Wolfgang Carl (Universität Göttingen)
Zeljko Loparic (Unicamp)

Sumário

<i>Nota dos Editores</i>	4
<i>Présentation</i>	5
<i>Apresentação</i>	7
Descartes	9
<i>Das Meditações Metafísicas às Meditações de Filosofia Primeira.</i>	
<i>Por que retraduzir Descartes?</i>	10
<i>A Experiência do Sonho e a Exterioridade. De Descartes a Berkeley</i>	22
<i>Senso comum na Regra XII. O corporal e o incorporeal</i>	34
<i>Descartes sobre a falsidade material</i>	50
<i>“Tornar-se ateu” (AT I, 150, 13)</i>	66
<i>Descartes político?</i>	70
<i>Em busca de uma ontologia cartesiana</i>	79
Espinosa	103
<i>Sobre o modo infinito mediato no atributo pensamento.</i>	
<i>Do problema (Carta 64) a uma solução (E5P36)</i>	104
<i>Vix (Ética IV, Apêndice, capítulo 7) ou: é possível salvar-se sozinho?</i>	108
<i>Norma e essência em Espinosa</i>	117
Rousseau	123
<i>Do contrato social em geral</i>	124
<i>J.-J. Rousseau: o pacto social e a voz do malandro</i>	134
<i>Escolha de princípios e irreversibilidade do tempo em J.-J. Rousseau</i>	147
<i>Estado de guerra e pacto social segundo J. J. Rousseau</i>	160
Kant	178
<i>A crítica kantiana do cogito de Descartes</i>	179
<i>República e Regicídio em Kant</i>	190
Bibliografia de Jean-Marie Beyssade	217
Sobre os tradutores e revisores	225

Este número duplo da *Revista Analytica* é dedicado a homenagear o *scholar* francês Jean-Marie Beyssade, professor emérito da Universidade de Paris I, Sorbonne, que faleceu em outubro de 2016. Especialista nos filósofos do século XVII e também leitor crítico dos filósofos do século XVIII, ele orientou teses de doutorado e pesquisas de pós doutorado de vários professores das Universidades brasileiras. Alguns deles se tornaram posteriormente editores da *Revista Analítica*. Note-se que o seu livro *La Philosophie Première de Descartes*, publicado em 1979, tornou-se um clássico na interpretação do cartesianismo, opondo-se de uma maneira sutil, mas fundamentada, não só ao método de interpretação como também a teses do igualmente magistral livro de M. Gueroult *'Descartes selon l'Ordre des Raisons*, publicado em 1955.

Jean-Marie Beyssade estabeleceu uma estreita colaboração e constante intercâmbio filosófico com os editores desta revista, desde a década de oitenta do século passado, participando por diversas vezes de seminários, colóquios e discussões que demonstravam uma real afinidade com o espírito editorial que nos orienta

Juntamente com sua esposa, Michelle Beyssade, que assina a apresentação deste volume, ele sempre dedicou seu espírito atento e perspicaz à leitura e à análise cuidadosa e fiel dos textos clássicos da Modernidade, propondo argumentos agudos e sempre relevantes, levando em conta, sem assumi-lo, o método de análise de texto que é compartilhado pelos editores da *Analytica*.

Mais conhecido por seu trabalho sobre Descartes, a seleção dos textos aqui traduzidos procurou não apenas expressar seu talento e a força de suas leituras e interpretações, mas também exibir sua grande versatilidade e profundo conhecimento dos diferentes textos clássicos e domínio dos temas em debate no período. Procuramos ainda fazer jus à importância do trabalho filosófico conjunto do casal Beyssade, optando por dar início à coletânea com um artigo escrito a quatro mãos por eles.

Este projeto de homenagem teve início em 2017 e contou com a imediata aprovação de Michelle Beyssade, cuja colaboração foi fundamental em todos os passos desse projeto. Assim, é com grande contentamento que o vemos vir à público. Esperamos que, a partir de agora, a obra de Jean-Marie Beyssade tenha um reconhecimento merecido na produção filosófica brasileira.

Os editores

Présentation

Michelle Beyssade

Université de Paris I - Sorbonne

C'est pour moi une joie profonde et un précieux réconfort de voir ici réunis, traduits dans la langue du Brésil, certains articles de Jean-Marie Beyssade sur plusieurs philosophes, et je remercie chaleureusement Lia Levy, qui a conçu le projet de ce recueil et l'a mené à bien en dominant énergiquement les difficultés pratiques, ainsi que tous les traducteurs, collègues et amis, dont je mesure le travail.

J'y vois l'expression de la relation privilégiée que Jean-Marie a eue avec bon nombre de philosophes brésiliens et avec leur pays. Car il y a toujours eu, dès les premiers échanges à Paris avec les doctorants comme avec les universitaires confirmés jusqu'aux dernières interventions de Jean-Marie à Sao Paulo, Porto Alegre et Rio une qualité particulière de compréhension qui en a fait l'agrément en même temps que la fécondité.

L'exactitude et la précision, l'acuité de l'attention dans la lecture des textes, alliées à l'approfondissement d'amples questions fondamentales, la volonté de faire émerger patiemment les accords au sein des oppositions entre les philosophes et leurs interprètes plutôt que de les exacerber facilement, ces exigences étaient partagées. Jean-Marie se sentait compris. Et, au Brésil, cours et séminaires se déroulaient dans une atmosphère qu'il appréciait et dont il aimait se souvenir : la concentration de l'attention n'excluait pas une certaine décontraction, et si, dans les conversations qui suivaient dans les couloirs ou ailleurs, la décontraction l'emportait, elle n'excluait jamais les exigences essentielles. Des amitiés durables sont nées au sein de ces échanges. C'est un ami que Jean-Marie a perdu en même temps qu'un interlocuteur rigoureux avec la disparition de Balthazar Barbosa.

Par la diversité des articles traduits, ce recueil transmet au Brésil une idée juste de Jean-Marie philosophe. Cela est d'autant plus à relever que c'est principalement sinon exclusivement sur Descartes qu'il y a parlé. Mais ses doctorants brésiliens travaillaient sur Spinoza et ont suivi à Paris ses cours, qui témoignaient de sa constante fréquentation de *l'Ethique*, dont il avait entrepris et largement avancé la traduction. Il pensait qu'il fallait cesser d'opposer Descartes et Spinoza ; il cherchait un passage, ou des points de passage, de l'un à l'autre, comme un col dans fait passer dans la montagne d'un sommet à un autre de la même crête. Il usait parfois de cette comparaison, sans être sûr de sa rigueur, et comme pour la tester. Le col fait aussi passer d'une vallée à une autre ; il est en tout cas un passage, et aussi un port-mot synonyme de col par un de ses sens- où l'on s'arrête quelque temps pour contempler et mieux comprendre. Les articles ici recueillis nous montrent Jean-Marie spinoziste.

Le premier texte du recueil rappelle son intérêt pour Berkeley, dont il a traduit les *Dialogues entre Hylas et Philonous*, faisant partie, comme pour Spinoza, d'une équipe de traducteurs, (et avec lequel il a converti à la philosophie un étudiant d'une tout autre discipline). La place importante accordée à Rousseau et à Kant montre l'application de son travail

en plusieurs champs philosophiques. En philosophie politique d'abord -même concernant Descartes ! sur lequel il a accepté de parler sous cet aspect-, mais pas seulement ; les articles traduits, émergeant d'une réflexion plus large et diverse sur ces auteurs, touchent aussi à l'anthropologie prise au sens large. Et la réflexion sur la Critique kantienne nous ramène à la métaphysique, aux « commencements », aux « racines » de la philosophie.

Ouverts et disponibles dans les échanges philosophiques, les collègues et amis l'ont aussi été pour nous permettre la découverte de leur grand pays : sur les conseils de Raul Landim, lors de notre premier vol vers Rio, un arrêt à Salvador de Bahia; plus tard , Manaus et une incursion en Amazonie en remontant un peu le Rio Negro ; entre deux cours à Porto Alegre , la visite d'Ouro Preto et le Minas Gerais, où nous avons entraîné Alexandre Matheron; Iguaçú, les chutes et aussi la forêt, Florianópolis... C'est ainsi qu'aux plaisirs intellectuels et aux joies de l'amitié s'est ajoutée la découverte d'un pays auquel nous sommes demeurés attachés.

A tous ceux qui ont participé à ce recueil, pour tout ce que j'ai évoqué, toujours en pensée avec Jean-Marie, je suis heureuse d'exprimer ici toute ma gratitude.

Apresentação

Michelle Beyssade

Université de Paris I - Sorbonne

É para mim uma alegria profunda e um reconforto precioso ver aqui reunidos, e traduzidos na língua do Brasil, alguns artigos de Jean-Marie Beyssade sobre diversos filósofos e agradeço a Lia Levy, que concebeu o projeto desta coletânea e a levou a cabo, enfrentando com energia as dificuldades práticas, e a todos os tradutores e tradutoras, colegas e amigos, cujo trabalho aprecio.

Vejo aqui a expressão da relação privilegiada que Jean-Marie teve com um bom número de filósofos brasileiros e com seu país. Pois sempre houve, desde as primeiras trocas a Paris, com os doutorandos e com os universitários confirmados, até as últimas intervenções de Jean-Marie em São Paulo, Porto Alegre e Rio, uma qualidade especial de compreensão que fez dessa troca.

A exatidão e a precisão, a acuidade da atenção na leitura dos textos, aliadas ao aprofundamento de amplas questões fundamentais, à vontade de fazer aparecer, pacientemente, as concordâncias no seio das oposições entre os filósofos e seus intérpretes, mais do que os exacerbar facilmente, essas exigências eram compartilhadas. Jean-Marie se sentia compreendido. E, no Brasil, cursos e seminários se desenrolavam em uma atmosfera que ele apreciava e da qual gostava de se lembrar: a concentração da atenção não excluía uma certa desconcentração; e se a descontração lhes embalava nas conversas de corredor ou em outros lugares, ela jamais excluía as exigências essenciais. Amizades duradouras nasceram no seio dessas trocas. Foi um amigo, tanto quanto um interlocutor rigoroso, que Jean-Marie perdeu com o desaparecimento de Balthazar Barbosa.

Pela diversidade dos artigos traduzidos, esta coletânea transmite ao Brasil uma ideia justa de Jean-Marie ao filosofar. E isso é ainda mais digno de nota, pois é principalmente, se não exclusivamente, sobre Descartes que ele trabalhou. Mas seus doutorandos brasileiros trabalhavam sobre Espinosa e seguiram seus cursos em Paris, que testemunhavam de sua frequência constante da *Ética*, cuja tradução ele havia iniciado e avançado bastante. Ele acreditava que se deveria parar de opor Descartes e Espinosa; ele buscava uma ponte, ou pontos de passagem, de um a outro, assim como um desfiladeiro permite atravessar, em uma montanha, de um pico a outro em uma mesma crista. Ele usava por vezes essa comparação, sem estar seguro de seu rigor, como que para testá-la. O desfiladeiro permite também passar de um vale a outro; ele é, em todo caso, uma passagem ou um porto – sinônimo de desfiladeiro em um de seus sentidos – onde paramos por algum tempo para contemplar e melhor compreender. Os artigos aqui recolhidos nos mostram Jean-Marie espinosista.

O primeiro texto da coletânea lembra seu interesse por Berkeley, cuja obra *Diálogos entre Hylas e Philonous* ele traduziu, participando, como no caso de Espinosa, de uma equipe de tradutores (dentre os quais, havia um estudante de uma disciplina inteiramente

diferente e que ele converteu à filosofia). O lugar importante acordado a Rousseau e a Kant mostra a aplicação de seu trabalho em diferentes campos filosóficos. Em filosofia política inicialmente - mesmo no que se refere a Descartes! – sobre o que ele aceitou falar sob esse aspecto – mas não apenas. Os artigos traduzidos, por emergirem de uma reflexão mais vasta e diversa sobre esses autores, tocam também à antropologia tomada em sentido amplo. E a reflexão sobre a *Crítica* kantiana nos conduz à metafísica, aos “começos”, às “origens da filosofia”.

Abertos e disponíveis em todas as trocas filosóficas, os colegas e amigos também nos permitiram a descoberta de seu grande país. A conselho de Raul Landim, fizemos uma parada em Salvador, Bahia, em nosso primeiro vôo para o Rio. Mais tarde, fomos a Manaus em uma incursão na Amazônia, subindo um pouco o Rio Negro. Entre dois cursos em Porto Alegre, a visita a Ouro Preto e a Minas Gerais, para onde fomos arrastamos Alexandre Matheron. E ainda Iguaçu, as quedas, mas também a floresta, Florianópolis... Foi assim que, aos prazeres intelectuais e às alegrias da amizade, se somou a descoberta de um país ao qual permanecemos ligados.

A todos aqueles que participaram desta coletânea, por tudo que evoquei, sempre guardado nosso pensamento, meu e de Jean-Marie, sinto-me feliz de expressar aqui toda a minha gratidão.

Descartes

Das Meditações Metafísicas às Meditações de Filosofia Primeira

Por que retraduzir Descartes?

Michelle Beyssade e Jean-Marie Beyssade

Traduzir para o francês as *Meditationes de prima philosophia*, publicadas por Descartes em 1641, pode parecer uma empreitada inútil ou presunçosa. O próprio Descartes não publicou a tradução sob o título de *Méditations métaphysiques*? Se Clerselier, em 1661, para a segunda edição dessas *Méditations*, modificou em certos pontos a tradução do Duque de Luynes, revista e corrigida por Descartes, ele ainda podia se considerar autorizado por Descartes, que havia retido sua tradução das *Objções e Respostas* para a publicação de 1647. Desde então, ninguém ousa tocar no texto de 1647, e mesmo se se prefere, por vezes, reportar-se ao texto latino de 1641, há sempre uma recusa a propor uma nova tradução dele. Arrisca-se, para a necessidade de comentário e nas discussões, na tradução palavra a palavra de tal ou tal frase, mas nenhuma tradução contínua do texto de 1641 é colocada à disposição do público de língua francesa, onde os latinistas são cada vez mais em menor número. Agora que as novas traduções em outras línguas partem sistematicamente do texto latino,¹ os franceses se encontram desfavorecidos, mais estrangeiros ao texto escrito por Descartes do que seus amigos estrangeiros.

Essa situação paradoxal está ligada a uma ambiguidade do texto francês publicado em 1647: ele preenche ao mesmo tempo duas funções distintas e da confusão entre elas decorre um conjunto de paralogismos, de interdições à revisão e, por fim, de erros sobre o cartesianismo. O texto de 1647 se apresenta primeiramente como uma *tradução* do original latino de 1641; como toda tradução, ela pode ser colocada em questão. Mas ele é também um original francês datado de 1647, uma vez que a revisão de Descartes foi ocasião de mudanças que são autocorreções visando a esclarecer seus próprios pensamentos.² Desse

* Este artigo foi originalmente publicado em 1986, na *Revue de métaphysique et de morale*, v. 94, n. 1, p. 23-36; e republicado em 2001, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, Paris : Seuil, p. 105-124. Agradecemos a gentileza dos editores e da editora Seuil que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista. O observe-se que os conteúdos das notas 6 abaixo foram atualizados de acordo com a versão publicada em 2001.

1 Assinalamos notadamente a tradução inglesa recente de John Cottingham (1984).

2 Cf. o aviso d' O Livreiro ao Leitor, AT IX 2. (Nossas referências reenviam à edição das *Oeuvres de Descartes* por Adam e Tannery – AT é seguido da indicação do tomo, depois da página, eventualmente das linhas). NT: Para uma versão em português do texto mencionado, ver *Meditações Metafísicas*. São Paulo (2000).

segundo ponto de vista, ele é um *outro* texto, e ele é intocável; como toda outra obra de filosofia qualquer que seja o autor (seria igualmente insensato tanto tocar quanto querer “corrigir” a quarta parte do *Discurso do Método* para torná-lo mais conforme a uma versão supostamente canônica da metafísica cartesiana). Ora, a confusão das duas funções projeta a inalterabilidade desse outro texto publicado em 1647 sobre a tradução do texto de 1641 que essa publicação de 1647 também pretende ser. Do respeito legítimo por um texto original francês passa-se a uma interdição insustentável de corrigir ou melhorar a tradução de um texto latino. A ambiguidade do texto de 1647 explica, mas não justifica essa passagem sub-reptícia e a interdição tacitamente formulada, que é antes uma hesitação³.

Assim, que a versão francesa das *Meditações* tenha sido revista, corrigida, autorizada por Descartes não simplifica as coisas, pelo contrário. Seus retoques não a fazem de nenhuma maneira uma tradução intocável do original latino. Para que ela possa ser tomada por tal, seria preciso que não houvesse nenhuma diferença quanto ao sentido entre os textos latino e francês. O que a subtrairia à revisão não seria um direito, a autoridade do autor, mas um fato, sua exatidão e sua fidelidade ao original. Pouco importaria, nesse caso, que Descartes tivesse colocado suas mãos nela; mesmo se ela fosse apenas do Duque de Luynes, se Descartes não a tivesse nem revisto nem autorizado, ela não deveria menos ser conservada. Mas esse é um fato a ser estabelecido. Além disso, as intervenções de Descartes na tradução proposta por Luynes não fazem senão distanciá-la do original latino, caso seja verdadeiro que as correções do autor se aplicam a seus pensamentos mais do que à tradução. É preciso se perguntar se os esclarecimentos não introduzem mudanças. Por mais preciosos que sejam para nós esses esclarecimentos, eles são, para uma tradução, distorções que nós devemos reduzir se queremos nos aproximar do original latino.

Em resumo, uma nova tradução das *Meditationes de prima philosophia* de 1641 é legítima se as *Méditations métaphysiques* de 1647 não são a tradução fiel da primeira, mesmo se elas são um texto autenticamente cartesiano, porque elas são um outro texto, um texto cartesiano posterior, que toda nova tradução das *Meditationes* deve deixar, enquanto tal, intacta⁴.

É essa infidelidade como tradução que nós queremos mostrar a partir de alguns exemplos⁵.

3 Imaginemos que a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, tivesse sido escrita por Kant em latim, e que a segunda edição, de 1787, tive sido publicada em alemão sob o nome de Kant, como uma tradução em língua vulgar da primeira, feita por um discípulo, revista e corrigida por Kant. É provável que os alemães tivessem hesitado longo tempo em traduzir na sua língua a primeira edição, enquanto os estrangeiros teriam menos tarde preferido, em suas traduções, partir do original. Trata-se do mesmo aqui. E nossas reticências não são mais justificadas do que uma tal hesitação.

4 Parece-nos que F. Alquié não distingue de modo suficiente as duas funções do texto francês das *Méditations*, e precipitadamente afirma sua fidelidade como tradução, quando em sua edição das *Oeuvres philosophiques* de Descartes, tomo 2, se justifica por fazer uma exceção para as *Méditations* na ordem cronológica que ele tinha por princípio seguir. Ele atribui, com efeito, à data de 1640-1641, o texto latino das *Meditationes* e, pouco depois, o texto francês das *Méditations*, e escreve na página 379: “O texto francês que nós reproduzimos pode então passar por um texto autenticamente cartesiano. E, talvez, poder-se-ia dizer que, como tal, ele data de 1647 e não de 1641. Mas toda outra tradução seria ainda mais tardia, e não se poderia, para a preferir a essa de 1647, invocar o único e estranho pretexto que ela não teria recebido a aprovação de Descartes. Por outro lado, se for verdadeiro, como o diz Baillet que Descartes se serviu “da ocasião” da tradução que era feita das *Meditações* “para retocar seu original em nossa língua”, ele não introduziu ao seu texto nenhuma alteração que o modificasse, mesmo que ligeiramente, seu sentido. O texto francês de 1647 é a versão fiel do texto latino de 1641”.

5 T. Tokoro, em um artigo no *Bulletin de la Faculté des Lettres* de l’Université de Chûô (1976) refletiu “sobre algumas diferenças entre o texto latino de Descartes e a tradução do Duque de Luynes”.

*
* *

Certas infidelidades podem passar desapercibidas: mas uma vez que elas são colocadas em evidência, seu alcance é imediatamente reconhecido. Outras, ao contrário, são facilmente perceptíveis, mas de um alcance menos imediatamente mensurável.

A. GRANDES INFIDELIDADES

a) A liberdade

Nós começaremos por uma página da Quarta Meditação, onde o texto latino (AT VII 57-58) e o texto francês (AT IX 46) enunciam teses divergentes sobre a liberdade. Editores e comentadores pouco assinalaram a divergência. Considerado como uma tradução – e ele é ordinariamente tomado assim – o texto francês não é nem exato nem fiel. Ele, no mínimo, contém um erro de tradução e quase um contrassenso.

À frase latina “*Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim libre*”, corresponde em francês a “*Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre de deux contraires*”^{NT}. Se, à primeira vista, essa frase pode parecer traduzir bem o texto latino, observa-se, contudo, que o latim não contém aqui a palavra *indifferens*, que Descartes emprega um pouco mais longe, após ter definido a *indifferentia* como aquilo que eu experimento quando nenhuma razão me impele mais para um lado do que para um outro. Ora, na frase latina não é desse estado que Descartes dissocia a liberdade, mas do poder dos contrários. Poder-se-ia traduzir assim o latim: “*car il n’est pas nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l’un ou l’autre de deux côtés*”^{NT1}. Qual é a relação entre esse poder dos contrários (*ferri posse*) e a *indifferentia* definida mais abaixo como um estado ou um sentimento? O texto latino os considera sucessivamente (*indifferentia autem illa*) e nada indica que ele os assimile. Ao confundir os dois sob o mesmo termo *indifférent* [indiferente], o texto francês não é seguramente uma tradução exata. Tanto é assim que, quando Descartes aceitou, escrevendo a Mesland em 9 de fevereiro de 1645, chamar de *indifferentia* ao mesmo tempo o poder dos contrários e o estado de flutuação, ele expressamente distinguiu essas acepções do termo e precisou que ele mesmo nunca, até aquele momento, o havia empregado para designar o poder dos contrários. Também, a tradução de *ferri posse* por “*être indifférent à choisir*” [ser indiferente a escolher] (estado de flutuação) tende a ocultar o que estava manifesto em 1641, a saber, a dissociação entre liberdade e poder dos contrários.

Esse desvio não é o único nessa página. Notar-se-á, em particular, que *autem* (“*indifferentia autem illa*”) corresponde a “*de façon que*” [de maneira que]: ao substituir a coordenação, que aqui justapõe e distingue, por uma subordinação consecutiva, o francês afirma uma continuidade que o latim não impõe. Esse segundo desvio torna manifesta a infidelidade; ou antes, é claro que não se trata somente de inexatidões de tradução, e que o texto de 1647 não busca ser uma versão fiel do texto latino. Outras diferenças⁶ testemunham uma recomposição total para exprimir um outro pensamento.

NT Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos contrários.

NT1 Pois não é necessário, para que eu seja livre, que eu possa me voltar para um ou outro de dois lados.

6 Michelle Beyssade (1994) os precisa em um artigo publicado em língua inglesa. Nós assinalamos esse exemplo em *La philosophie première de Descartes* (1979) p. 182, nota 4 e na introdução da edição das *Méditations* pela Garnier-Flammarion (1979), p. 27-28.

É bem um outro texto que nós temos, que possui sua coerência, mesmo se ele não é perfeitamente explícito, mesmo se seu silêncio sobre o poder dos contrários está ligado a um aspecto de tradução ao qual o autor, mesmo aqui, não renunciou completamente. Tem-se fortes razões para supor que Descartes interveio nesta passagem durante o desenvolvimento do texto de 1647 e que, se ele aproveitou a oportunidade para “esclarecer somente seus próprios pensamentos”⁷, esses não são os pensamentos de 1641, mas aqueles que resultam de uma evolução desde 1641 até o tempo da releitura.

b) *A análise do pedaço de cera*

Tomemos como segundo exemplo de infidelidade uma passagem onde, sem verdadeiramente abandonar, nem mesmo enfraquecer a doutrina exposta em latim em 1641, o texto francês a aborda por um outro viés, sem que se possa dizer se há aqui uma inadvertência de Luynes, que Descartes não teria percebido, ou uma autocorreção de Descartes, que teria julgado preferível esse novo viés. Trata-se, nas Segundas Meditações, da dita análise do pedaço de cera.

“*Nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c’est la même, de ce qu’elle a même couleur et même figure*”^{NT2} (AT IX 25). O texto francês é muito claro: por trás da ilusão ordinária de um dado imediato da sensação – no caso, da visão (“*nous disons*” [nós dizemos] – erradamente, precipitadamente – “*que nous voyons la même cire*” [que nós vemos a mesma cera]) –, o texto evidencia um ato intelectual de juízo (“*nous jugeons que c’est la même*”) [nós julgamos que é a mesma]), ato fundado sobre um raciocínio (“*de ce qu’elle a même couleur et même figure*” [porque ela possui a mesma cor e a mesma figura]).

O texto latino dizia uma coisa completamente diferente: “*Dicimus [...] nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vele x figura eam adesse judicare*” (AT VII 32, 1. 2-4). Nós traduziríamos: “*Nous disons que nous voyons la cire elle-même, si elle est là présente, et nos pas que nous jugeons, à partir de la couleur et de la figure, qu’elle est là présente*”^{NT3}. Trata-se bem ainda, o que é o essencial do argumento, de evidenciar, por trás da ilusão ordinária de um dado imediato da visão, (“*Nous disons que nous voyons la cire elle-même*” [nós dizemos que nós vemos a cera ela mesma]), um ato intelectual de juízo (“*nous jugeons qu’elle est là présente*” [nós julgamos que ela está aí presente]), um ato fundado sobre uma inferência (“a partir da cor e da figura”). Mas não se trata nem do mesmo juízo, nem dos mesmos pontos de partida.

O texto francês fala de uma identificação (“*la même cire*” [a mesma cera]), do reconhecimento de um objeto que permanece o mesmo, a partir da identidade da cor e da figura, supostamente dada de imediato: isso tem a mesma cor e a mesma figura, então nós julgamos que se trata da mesma cera. O latim não diz nada disso. Ele fala da cera ela mesma (“*ceram ipsammet*”), cuja presença (*adesse*) é inferida a partir da presença, supostamente dada de imediato, de uma cor e de uma figura: uma vez que há cor e figura que estão aí presentes, é preciso que haja aí também presente a substância corporal colorida e figurada, “*la cire elle-même*” [a cera ela mesma]. A ipseidade da substância, para empregar o termo filosófico que aparecerá somente mais adiante, na Terceira Meditação, a cera ela mesma (“*ipsammeti*”) não é de modo algum a identidade da substância, a mesma (“*eadem*”) cera que permanece.

7 Cf. nota 2 *supra*.

NT2 “Nós dizemos que vemos a mesma cera, se alguém nos a apresenta, e não que nós julgamos que é a mesma porque ela possui a mesma cor e a mesma figura”.

NT3 “Nós dizemos que vemos a cera ela mesma, se ela está aí presente, e não que nós julgamos, a partir da cor e da figura, que ela está aí presente”.

Manifestamente a sentença latina é mais estritamente afinada tanto com o que a precede quanto com o que a sucede. Todos pensam, disse Descartes mais acima, que a mesma cera permanece (“*Remanetne adhuc eadem cera? nemo negat, nemo aliter putat*”, AT VII 30, l. 19-20), não aquela que mantém a mesma cor e a mesma figura, mas sim a mesma que é vista mudar de cor e de figura. E, ele acrescenta na sequência da nossa sentença, não que eu reconheço o mesmo homem que tem o mesmo casaco e o mesmo chapéu, mas que eu digo ver homens, os homens eles mesmos (“*quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre*”, AT VII 32, l. 7-8), enquanto vejo apenas casacos e chapéus: meu juízo ultrapassa o dado visível (casacos e chapéus) para ir até a ipseidade dos homens (“*quos ipsos*”). Esse *ip-sos*, precisamente, está apagado na sentença francesa correspondente: “*à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes tout de même que je vois de la cire*”^{NT4}.

Uma vez alertado, o leitor se aperceberá que uma tal supressão do *ipse*, que designa isso que somente o entendimento apreende, e no qual se pode reconhecer a substância, ocorre repetidamente na versão francesa. Será que foi o Duque de Luynes que se deixou por vezes, talvez, enganar por uma confusão entre *ipse* e *idem* – em outras passagens, sem maiores consequências? Foi Descartes quem quis tornar mais fácil apreender o juízo presente em nossa percepção abordando-o não mais como uma visada da substância que ultrapassa os modos, mas sim como um ato de identificação que se apoia na identidade dos modos? Nem a intenção nem a responsabilidade da alteração podem ser determinadas com segurança, mas o deslocamento do argumento, de um texto ao outro, é certo. Outras diferenças nessa passagem, que, na perspectiva de uma tradução, devem ser, como essa alteração, consideradas como inexactidões, confirmam a necessidade de um retorno ao original latino e de uma retradução⁸.

B. DIFERENÇAS PONTUAIS

Esses dois exemplos, em que grandes infidelidades nos convidam a lançar um novo olhar sobre o conjunto de uma ou de várias páginas em latim, são, talvez, privilegiados. Eles são, em todo caso, incontestáveis e colocam seriamente em questão a exatidão da “versão” que o aviso do Livreiro ao Leitor apresenta como tão “justa e tão respeitosa que ela nunca se afasta do sentido do autor” (AT IX 2) Portanto, é toda a obra que somos convidados a reexaminar, dado que a infidelidade da tradução se manifesta também através de diversas formas de diferenças pontuais fáceis de identificar e que podem se conjugar, e cujo alcance é variável e não aparece sempre de modo imediato.

Em relação ao texto em latim, o texto em francês contém, por vezes, acréscimos. Assim, a enumeração dos modos do pensamento no começo da Terceira Meditação (AT IX 27) acrescenta pura e simplesmente “*qui aime, qui hait*” [que ama, que odeia]. A Sexta Meditação, em AT IX 62, l. 24, acrescenta “*et distinctes de moi*” [e distintos de mim] e, mais abaixo (l. 33), “*en moi*” [em mim]. A primeira adição corresponde ao reconhecimento, posterior a 1640, de um amor e de um ódio puramente intelectuais e nos parece ser da autoria de Descartes; a segunda, igualmente, pois ela é um esclarecimento que prolonga, algumas linhas mais adiante (l. 31-32), a explicitação de “*ut modos a re*” (AT VII 78, l. 27) “*comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent*”^{NT5}. Mas a terceira talvez não seja nada além de uma desatenção do tradutor.

NT4 ...em vista dos quais eu não deixo de dizer que vejo homens assim como eu vejo a cera.

8 Esse exemplo foi analisado em um artigo de J.-M. Beyssade (1976). Por seu lado, Margaret Wilson (1978, p. 91), observa a diferença de sentido entre os textos em latim e em francês.

9 ^{NT5} Como as figuras, os movimentos, e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam.

Há, por vezes, ao contrário, supressões. Na Primeira Meditação, é omitido *aliquandiu* (AT VII 22, l. 14), que situa a ficção do gênio maligno em um tempo colocado de início como limitado, “por um momento”. Mais adiante, *somniorum* é suprimido quando a versão francesa traduz “*ludificationes somniorum*” (AT VII 22, l. 28) por “*illusions et tromperies*” [ilusões e enganar] (AT IX 17), deixando assim de explicitar o parentesco entre essa ficção e a suposição do sonho.

Uma dupla supressão sucede um acréscimo em um momento crucial, no começo da Terceira Meditação. “*Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*” (AT VII 36, l. 28-29 ; grifo nosso) “*Car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d’aucune chose*”^{NT6} (AT IX 29). Pode-se questionar o sentido e o alcance dessa tripla mudança.

Duas palavras francesas – *illusions* [ilusões] e *tromperies* [enganos] – correspondiam há pouco à palavra latina *ludificationes*: um outro tipo de diferença, cujos exemplos são numerosos. Esse era um procedimento dos tradutores da época, sensíveis à dificuldade de encontrar o equivalente exato de certos termos em uma outra língua. Mas essa dificuldade aumenta quando se trata de termos filosóficos dos quais a língua vulgar estava desprovida. É assim que a *consciens esse* (AT VII 49, l. 18), corresponde, em AT IX 39, l. 22, “*penser et avoir connaissance*” [pensar e ter conhecimento]. Esse exemplo mostra que a evolução do francês nos coloca hoje em dia em uma outra situação. Nada mais deveria nos impedir de traduzir por “*être consciente*” [“ser consciente”].

Inversamente, mas mais raramente, uma única palavra francesa corresponde a duas palavras latinas. Quando “*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*” (AT VII 27, l. 14) é traduzido em francês por “*un esprit, un entendement ou une raison*” [um espírito, um entendimento ou uma razão] (AT IX 21, l. 24-25), “*un esprit*” está no lugar, ao mesmo tempo, de *mens* e de *animus*. Compreende-se o porquê: “*âme*”, que alhures traduz muito corretamente *animus*, acaba de ser utilizada para traduzir *anima* (AT VII 26, l. 7-8 – AT IX 20, l. 25-26), que deve aqui ser distinguido de *animus*, e por isso é preciso reservá-la para esse fim. Poder-se-ia, entretanto, tentar encontrar um outro equivalente. O *Discurso do Método*, em AT VI 35, l. 30-31, nos sugere “*une intelligence*”¹⁰ [uma inteligência] e esse termo está de algum modo disponível, visto que “*entendement*” [entendimento] traduz muito bem *intellectus* e que *intelligentia* não ocorre nas *Meditationes*.

A estabilidade das equivalências terminológicas não está assegurada de um léxico ao outro; cada texto possui talvez sua coerência, mas ela não é a mesma e o segundo não é uma tradução fiel do primeiro. O mesmo termo latino não é sempre traduzido da mesma maneira. Para *intueri* encontra-se, com algumas linhas de intervalo, duas traduções diferentes. *Intuebar* (AT VII 36, l. 3): “*je considérais*” [“eu considerava”]. “*Quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*” (l. 11-12): “*les choses qui me semblent les plus manifestes*” [“as coisas que me pareciam as mais manifestas”] (AT IX 28). Eis um conceito latino unitário, *intuitus* das *Regras*, que desaparece por fragmentação.

NT6 Frase em latim: Com efeito, sem conhecer isso, não me parece que eu possa jamais estar plenamente certo das outras coisas. Frase em francês: Pois sem o conhecimento dessas verdades, eu não vejo que eu possa jamais estar certo de alguma coisa.

10 A tradução inglesa de J. Cottingham (1984) escolheu também *intelligence* para traduzir *animus*. Deve-se observar que o inglês dispõe de duas palavras, *mind* e *spirit*, como o latim dispõe de *mens* e de *animus*, onde o francês somente possui *esprit*. NT: Assim como o inglês, o português também dispõe de dois termos: mente e espírito.

Inversamente, a mesma palavra francesa corresponde a diversas palavras latinas. *Concevoir* [conceber] traduz *concipere* (AT IX 35 – VII 44, l. 24), mas às vezes também *intelligere* (AT IX 37 – VII 46, l. 23) - uma distinção do latim que se perdeu -, e mesmo *cogitare* (AT IX 52 – VII 66, l. 14 e 16). *Entendement* [entendimento] traduz *intellectus*, mas, às vezes, também *mens* (AT IX 24 – VII 31, l. 17, o *mens* da linha 20 sendo traduzido por *l'entendement ou l'esprit* [o entendimento ou espírito]). Se se acrescenta que *intelligere* é também traduzido por *entendre* [entender], *cogitare* quase sempre por *penser* [pensar], e *mens* por *esprit* [espírito], é difícil para o leitor do texto francês identificar os conceitos cartesianos. Pode-se associar esse tipo de infidelidade ao desaparecimento, na versão francesa, das similaridades terminológicas: as traduções de *amens* por *fou* [louco] e de *demens* por *extravagant* [extravagante] (AT VII 19, 1.5-6 – IX 14) mascaram a relação desses termos a *mens*, e à sua conjunção falta, ao mesmo tempo, a unidade da dupla *amens-demens* e o princípio de diferenciação de cada termo.

Os deslocamentos dos adjetivos e dos participios podem modificar o sentido. *Solius mentis inspectio*^{NT7} (AT VII 31, l. 25 e 32, 1.5-6) torna-se *seulement une inspection de l'esprit* ou *la seule inspection de l'esprit*^{N8} (AT IX 25, l. 1 e l. 13-14): o caráter puramente intelectual do ato do espírito, que se abstrai do corpo e se destaca do sentido e da imaginação, se perde na tradução. *Hujus sic praecise sumpti notitiam*^{N9} (AT VII 27, l. 29-30) torna-se *cette connaissance de moi-même ainsi précisément prise* (AT IX 22)^{N10}; ora, o que é *ainsi précisément pris* é *cet être* [esse ser] (*hujus: le mien, oui* [o meu, sim]) e não o seu conhecimento, ainda que os dois estejam ligados.

Outros tipos de alterações poderiam ser assinalados. Nós gostaríamos sobretudo de sublinhar que uma infidelidade pontual aparentemente ligeira pode ser de grande consequência. O argumento muda quando, na Sexta Meditação, *nullam plane intellectionem praesupponit* (AT VII 79, l. 12-13) torna-se *vu que'elle ne présuppose point* ma pensée [visto que ela não pressupõe meu pensamento] (AT IX 63); essa alteração poderia não ter relação com o acréscimo, assinalado mais acima, do *en moi* [em mim] (AT IX 62, l. 33), o qual poderia ser apenas uma inadvertência do tradutor. Quando se trata dos advérbios que modificam certos termos, como *etiam*, *forte*, *plane*, ou as palavras de ligação que conectam as frases, como *autem*, *certe*, *nempe*, *porro*, sua omissão ou sua tradução inexata falsifica as ideias e as relações entre ideias, comprometendo assim, o sentido preciso e sobretudo o movimento do pensamento.

Na Sexta Meditação, por exemplo, é por *Jam vero* (AT VII 79, l. 6-7) que tem início a demonstração da existência dos corpos. *Maintenant* [agora] ou *Or maintenant* [Ora, agora] a traduziria melhor do que *De plus* [Além disso] (AT IX 63, l. 1), pois a Meditação não acrescenta uma nova faculdade à enumeração que a precede, mas volta-se sobre a faculdade de sentir já reconhecida em mim; isso é sublinhado pelo *quidem* (*Jam vero est quidem in me*, l. 6-7), omitido na tradução. Essa omissão pode ser explicada: *quidem* não faz mais do que anunciar *sed* (l. 9) e *de plus* [além disso] anuncia isso que a análise vai introduzir de novo. Mas a versão francesa não segue fielmente o movimento de retorno, que precede o progresso, da meditação.

Um pouco mais longe, *Et sane*^{N11} (AT VII 80, l. 20) é curiosamente traduzido por *Et premièrement* [e primeiramente]. Na Terceira Meditação, deixando de fora *forte etiam* que se segue a *vel* (AT VII 36, l. 18-19), a tradução apaga uma diferença entre a certeza da minha existência e aquela das verdades matemáticas; diferença que a meditação, isso é verdade,

NT7 Uma inspeção só do espírito.

N8 Somente uma inspeção do espírito; ou apenas a inspeção do espírito.

N9 O conhecimento desse ser considerado nesses limites precisos.

N10 Esse conhecimento de mim mesmo assim precisamente tomado.

N11 E, verdadeiramente,...

tende por momentos a esquecer, mas não chega a anular, o que é essencial: o movimento do pensamento em seu exercício mesmo faltou. Na Primeira Meditação, a omissão já assinalada do advérbio *aliquandiu* pode ser aproximada de um outro esquecimento, menos observado e aparentemente mínimo, o de *aliquando*, mais acima (AT VII 17, l. 7). Esses dois indefinidos temporais exprimem a maneira pela qual o sujeito que medita vive a relação do seu fazer com tempo; a tradução aqui parece indiferente negligenciando esses advérbios. O movimento do pensamento, seu exercício mesmo, o aspecto vivenciado da meditação não é sempre transmitido pela tradução.

Todos os exemplos assinalados mostram que o texto de 1647 não traduz fielmente o texto de 1641. A impossibilidade em que estamos de distinguir - em que se afastam - as autocorreções de Descartes e as liberdades do Duque de Luynes poderia mesmo nos levar a não tomar o primeiro como um original autenticamente cartesiano. Nós estaríamos errados: Descartes o reconheceu como seu, e esse outro texto, em suas diferenças, não é incoerente. Mas os últimos exemplos mostram que, ainda que não seja o único texto original, o texto latino é o texto original, o mais próximo do percurso inventivo que Descartes nos convida a percorrer com ele. Vale a pena tentar segui-lo de perto, mesmo se nós devamos por vezes ficar em dúvida sobre o sentido de um *certe* ou de um *autem*, ou sobre o ritmo da meditação quando colocamos em questão os parágrafos da versão francesa¹¹

*
* *

Como então restituir esse movimento original? Como nos aproximar do original latino? Nenhuma solução parcial nos parece suficiente.

O número e a diversidade das diferenças constatadas entre os textos latino e francês, bem como a amplitude de algumas dentre elas mostram de maneira suficiente que, por mais preciosa que seja uma edição bilíngue como a de G. Rodis-Lewis (1944) (que imprime em caracteres itálicos as omissões, os acréscimos, e as “divergências notáveis” entre os dois textos) mesmo completo, não pode nos aproximar o tanto quanto nos parece necessário do original latino: é impossível ser exaustivo e, no limite, tudo deveria ser colocado em itálico. Acrescentar notas ao pé do texto latino quando ele “diz mais do que o texto francês” e ao pé do texto francês “no caso contrário”, como o faz F. Alquié¹², é ainda menos satisfatório: frequentemente não se trata de mais ou de menos, mas sim de uma outra coisa. Retraduzir em alguns momentos o texto latino mais exatamente, como nós o fizemos (1979)¹³, introduzindo notas na versão francesa, tampouco é suficiente.

11 Quanto à divisão em parágrafos, a versão francesa é muito diferente do original latino. Mesmo não se poderia taxá-la de infidelidade, pois o manuscrito de Descartes desapareceu, e as edições originais, com as quais Descartes não estava satisfeito (conferir a carta a Mersenne de 23 de junho de 1641), nos dão um texto incerto e aparentemente aberrante: nenhum parágrafo nas três primeiras meditações, um parágrafo na Quarta Meditação, após *deveniatur* (AT VII 53, l. 23); na Quinta Meditação, os parágrafos aparecem a partir de *Sed vero quacumque tandem utar probandi ratione* (AT VII 68, l. 21), e eles são numerosos na Sexta Meditação. Para dividir o texto, a edição AT baseou-se, em parte, na presença, nas edições originais, de intervalos em branco maiores entre algumas frases. Entretanto, esses “brancos”, que são por vezes difícil de notar, estão presentes mesmo quando há os poucos parágrafos originais. Pode-se tomá-los como equivalente a mudanças de parágrafo? A divisão da edição AT pode ser colocada em questão. Nós podemos tentar outras maneiras de arejar o texto e de respirar com ele; e a própria incerteza em que nos encontramos favorece o esforço para reencontrar o movimento da meditação cartesiana, através das edições originais que não impõem o ritmo da edição de referência.

12 *Oeuvres philosophiques de Descartes*, t. 2, p. 379, nota 2.

13 Em sua edição das *Méditations*, Florence Khodoss (1956) já havia procedido da mesma maneira, mas anotando o texto latino.

É preciso retraduzir tudo.

Dissociemos as duas funções do escrito de 1647: não toquemos nas *Méditations métaphysiques* publicadas por Descartes em 1647, mas façamos uma tradução das *Meditationes de prima philosophia* aparecidas em 1641¹⁴. Para um leitor francês de hoje e do futuro, uma verdadeira edição de trabalho deveria ser uma obra com três colunas: duas colunas intangíveis, apresentando uma o texto latino de 1641 a outra o texto francês de 1647, e uma terceira coluna indefinidamente aperfeiçoável, propondo uma tradução francesa do original latino.

Precisamos chamar de princípios de tradução as poucas regras que nós sugeriríamos para a redação dessa terceira coluna? O termo é, talvez, excessivo, mas ele pode designar isso o que se deve esperar de um tal projeto.

Dirigindo-se ao público atual, uma nova tradução poderá utilizar as possibilidades da língua moderna para devolver aquilo que do latim não passou ao francês de 1647 e aquilo que deste não passa mais para nós. A língua francesa não é mais aquela que era no tempo de Descartes. Ela acolheu certos termos ou atribuiu a eles novas acepções; ela perdeu, é certo, algumas de suas acepções. Nós podemos traduzir *consciens* por *conscient* [consciente] e nos liberar das paráfrases que mascaravam a noção cartesiana. Mas nós devemos também renunciar aos empregos envelhecidos de certos termos, como o de *répugnance* (repugnância) para dizer contradição, ou o de *d'aucunement*, sem negação, para dizer *um pouco, de alguma maneira*, assim como as construções tornadas incorretas. *Si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois*^{N12} (AT IX 16) pode ter sido uma tradução irretocável no seu tempo, mas ela é inaceitável em nossos dias.

É possível também esperar que os ritmos mais livres do francês contemporâneo nos aproximem mais algumas vezes do original latino. Dito isto, nós podemos e devemos, inicialmente, quando a tradução de Luynes não nos satisfaz, buscar em Descartes e em outros textos franceses os equivalentes franceses de palavras ou de expressões idiomáticas latinas. Ademais, não havendo outras razões, nós preferimos a língua cartesiana. Mas nós não queremos nos limitar a isso que Descartes teria podido escrever, em 1641, se ele tivesse escrito em francês suas *Meditações*. Nosso objetivo é diferente daquele que buscava J.-L. Marion ao traduzir as *Regulae ad directionem ingenii* (1977)¹⁵. Ele é quase o inverso. Entre o texto latino de 1641 e o leitor francófono de hoje nós não queremos interpor a reconstituição do francês de Descartes, o que poderia se tornar um obstáculo.

Os instrumentos novos dos quais nós dispomos no presente graças à informática podem nos ajudar consideravelmente a satisfazer a exigência de coerência terminológica tão importante em filosofia. A utilização de um index¹⁶ permite, se quisermos, localizar os locais onde uma mesma palavra, a mesma raiz ou a mesma expressão idiomática aparecem. Pode-se, assim, - o que era antigamente quase impossível - nunca violar sem conhecimento de causa o princípio de coerência. As violações que eram somente fortuitas são eliminadas

14 Uma tradução das Primeira e Segunda Meditações foi discutida em um seminário na *Ecole Normale Supérieure*, Boulevard Jourdan, em 1984-85 e em 1985-86. Ela resultou na publicação do texto latino com a tradução francesa do Duque de Luynes autorizada por Descartes e uma tradução francesa feita por Michelle Beyssade (1990)

N12 Se repugnasse ([fosse contrário] à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe de alguma maneira contrário permitir que eu me engane algumas vezes.

15 Tradução das *Regras para direção do espírito* de acordo com o léxico cartesiano. Cf. G. Sebba (1979).

16 Nós agradecemos a A. Robinet, que colocou à nossa disposição a lista alfabética das ocorrências de todos os termos das *Méditationes*, estabelecida pela *Faculté de Philosophie et Lettres da Université libre de Bruxelles*.

e aquelas que são mantidas mudam de sentido; elas se tornam o efeito de uma preferência deliberada por um outro princípio, ele igualmente legítimo. Nós não pensamos, por exemplo, poder sempre reservar *entendre* [entender] para *intelligere*, pois o francês moderno o emprega sobretudo para *audire* [ouvir], o que tornaria a tradução ininteligível em certos casos. Nós iremos distinguir os casos em que *intelligere* se opõe a *comprehendere*, nos quais não se deve jamais traduzi-lo por *comprendre* [compreender], nem mesmo por *concevoir* [conceber] dos casos em que essa oposição não está em jogo, sendo aí permitido traduzi-lo por *savoir* [saber], *connaître* [conhecer] ou mesmo *comprendre* [compreender].

É então com esses novos recursos que nós empreendemos uma nova tradução. Isso não quer dizer que descartaremos sempre a tradução de Luynes. Apesar de todas as observações que nós fizemos, ela é frequentemente atenta, nuançada e profundamente justa. J. Derrida (1967, p. 71) e J.-F. Bordron (1987, p. 31) erram ao censurá-lo por ter deixado de traduzir *forte* em AT VII 18, l. 19: o talvez vem mais adiante para se aplicar ao verbo principal (AT IX 14). *Et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors*^{NT13} (AT VII 18, l. 19) traduz *et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet* (AT VII 19, l. 21-22)¹⁷ com uma graça que não compromete a justeza. *Ego [...] qui jam necessario sum* (AT VII 25, l. 14-15) encontra um bom equivalente em *moi qui suis certain que je suis*^{NT14} (AT IX 19): é a proposição *je suis* [eu sou] que é necessária e, então, certa, e não o fato da minha existência.

Nós consultaremos também a tradução publicada em 1661 por Clerselier, que emerge fortuitamente nas edições modernas (VERGEZ, 1983); em muitos pontos ela melhora a tradução de Luynes. Algumas inexatidões que nós notamos foram ali corrigidas. O *aliquandiu* de AT VII 22, l. 14 é vertido por *pour quelque temps* [por algum tempo]. *Hujus sic praecise sumpti notitiam* (AT VII 27, l. 29-30) é ali mais bem traduzida por *la connaissance de mon être ainsi précisément pris*^{NT15}. Nela, a divisão em parágrafos está por vezes mais de acordo, senão com os sinais incertos das edições originais, ao menos com o sentido de certos momentos essenciais: uma pausa precede, na Sexta Meditação, a prova da existência do corpo e, por outro lado, na análise do pedaço de cera nenhum parágrafo separa o extenso (*extensum*) do flexível e mutável. Não basta, nós o vimos, corrigir ou fazer notas às traduções apreciadas por Descartes, mas nós não nos privaremos de sua ajuda para propor, com novas exigências e novos meios, uma nova tradução.

Ela trará talvez menos certezas do que questões. Isso será sentido desde o título *Meditationes de prima philosophia*: eis o que leram os leitores de 1641. Em 1647, e também em 1661, a versão francesa se intitula *Les Méditations métaphysiques de René Descartes*. É a mesma coisa ou é algo diferente? O título presente ao longo das páginas era *Meditationes metaphysicae*. O título francês em 1647 acrescentava *touchant la première philosophie* [concernentes à filosofia primeira]. Descartes admite, no prefácio dos *Princípios da Filosofia*, que a metafísica e a filosofia primeira são assimiláveis¹⁸. Pode ser, entretanto, que essa assimilação seja tão problemática quanto a de Deus à natureza em Espinosa (*Deus sive Natura*), e que se criticará legitimamente quem traduzisse o título da primeira parte da *Ética*, *De Deo* por ... *De la Nature!* [Da Natureza]. Uma tradução que quisesse retornar ao original, às *Meditationes de prima philosophia* não teria mais como título *Méditations métaphysiques*, mas talvez *Méditations*

NT13 E meu espanto é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

17 A frase francesa não é, como o diz T. Tokoro (*op. cit*) uma paráfrase que modifica a construção da frase latina.

NT14 Eu que estou certo de que sou.

NT15 Conferir supra NT9.

18 "O que se pode chamar de Filosofia Primeira ou bem Metafísica", AT IX (2) 16.

sur la philosophie première ou Méditations de philosophie première.

Das *Méditations metaphysiques* às *Méditations de philosophie première* julgar-se-á talvez que o caminho não é relevante. Ele oferece, contudo, algumas escapadas e pode nos provocar estranhamento, ao nos desabituar da versão francesa e, nesse esforço de tradução, mesmo de qualquer texto.

Tradução de Edgar Marques

UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão: Lia Levy (UFRGS/CNPq) e Ethel M. Rocha

UFRJ/PPGLM/CNPq

Referências

BEYSSADE, Jean-Marie. "L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la Seconde Méditation de Descartes". In: *Sinnlichkeit und Verstand Bonn*, 1976.

BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.

BEYSSADE, Michelle. Descartes's doctrine of freedom: Differences between the French and Latin texts of the Fourth Meditatio. In: Cottingham, J. (ed.). *Reason, Will and Sensation*. Oxford: Clarendon Press, p. 191-206.

BOURDRON, J.-F. *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*. Paris: P.U.F., 1987.

DERRIDA, J. "Cogito et Histoire de la folie (1963)". In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

DESCARTES, René. *Descartes. Les textes de «Meditationes»*. Ed. crítica: T. Tokoro. Tokio: Chuo University Press, 1976.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Apresentação e comentários por A. Vergez. Paris: Nathan, 1983.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Ed. Florence Khodoss. Paris: P.U.F., 1956.

DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Ed. Michelle Beyssade e Jean-Marie Beyssade. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Edição bilíngue: G. Rodis-Lewis. Paris: J. Vrin, 1944.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Ed.: Ch. Adam e P. Tannery.

DESCARTES, René. *Oeuvres philosophiques*. Ed.: F. Alquié. 3 vols. Paris: Garnier, 1967.

DESCARTES, René. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Trad. J.-L. Marion. Haia: Nijhoff, 1977.

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings*. Trad. de John Cottingham. Cambridge University Press, 1984.

SEBBA, G. "Retroversion and the History of Ideas: J.-L. Marion's Translation of the *Regulae* of Descartes". *Studia cartesiana* 1. 197

WILSON, Margaret. *Descartes*. Routledge, 1978.

RESUMO

Os autores pretendem, a partir de exemplos, mostrar que a tradução *Méditations métaphysiques* de 1647 não é uma tradução fiel da primeira edição das *Meditationes de prima philosophia* de 1641, ainda que seja um texto autenticamente cartesiano.

Palavras-chave: tradução, *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641), *Meditações Metafísicas* (1647).

ABSTRACT

The authors intend to show, through examples, that the 1647 Meditations métaphysiques translation is not a faithful translation of the 1641 first Meditationes de prima philosophia, even though it is an authentically Cartesian text.

Keywords: *translation, Meditations on First Philosophy (1641), Metaphysical Meditations (1647)*

A Experiência do Sonho e a Exterioridade

De Descartes a Berkeley

Jean-Marie Beyssade

Gostaria, aqui, de comparar dois modos de argumentar acerca do sonho: o de Descartes nas *Meditações Metafísicas*, o de Berkeley nos *Três Diálogos*. Os dois filósofos se defrontam com um elemento fundamental na nossa experiência de homens em vigília, a *exterioridade* ou *outness*¹: tanto a percepção sensível quanto o conhecimento físico nos dão a conhecer corpos exteriores uns aos outros e exteriores a nós próprios. Ambos os filósofos, para pôr à prova essa exterioridade e interrogar sua natureza, sua origem e os limites de sua validade, recorrem a uma de nossas experiências habituais, a do sonho. E, nesse recurso, por eles compartilhado, à comparação entre a vigília e o sonho, parecem ambos realizar, e na mesma ordem, um mesmo par de movimentos. Em um primeiro movimento, argumentam a partir da semelhança e, no limite, da identidade indiscernível das duas aparências²: isso lhes permite destruir ou, pelo menos, abalar o que tomam como uma ilusão do homem comum acerca da experiência da exterioridade da percepção desperta. Em um segundo movimento, argumentam a partir das diferenças e, no limite, da oposição entre as duas experiências³: na oposição entre os modos pelos quais as aparências se conectam na vigília e no sonho, reencontram a distinção familiar ao homem comum entre o real percebido e a visão dos sonhos. Mas o segundo movimento não anula o primeiro, completa-o: a crença inicial, ainda por definir (os sentidos colocam imediatamente o homem em vigília em relação com coisas exteriores que existem independentemente dele, no espaço, tal como ele as percebe), permanece denunciada como uma ilusão ou refutada como um erro⁴. O leitor moderno ver-se-á, portanto, inclinado a julgar que o percurso filosófico é, nesse caso, o mesmo em Descartes e Berkeley, e que ele talvez caracterize de modo global essa nova filosofia das ideias que, à época, ainda não era chamada *idealismo*.

Berkeley não vê as coisas desse modo.

Ele constantemente proclama sua oposição ao percurso cartesiano. Dele, rejeita o primeiro momento, a dúvida hiperbólica, que qualifica de facécia ridícula⁵. Nele, também condena o segundo momento, a posição (nos limites de uma física científica e de uma refutação

* Este artigo foi originalmente publicado em 1986, na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 111, p. 355-366. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista. As abreviaturas usadas neste artigo estão listadas ao final.

1 G. Brykman (1984), vol. II, p. 28, n. 107.

2 MM-I, AT-VII-19, l.20-22; IX-15. *DHPH*. I, LJ-II-201, l.11-13. As referências a Descartes serão sempre à edição Adam-Tannery; no caso de Berkeley, à edição Luce e Jessop.

3 MM-VI, VII-89, l. 21-25; IX-71. *DHPH*. III, II-235, l. 27-32

4 MM-III, VII-39-40; IX-31. *DHPH*. III, II-261, l.14-18.

5 *DHPH*. III, II-230, l. 19-23. MM-VI, VII-89, l. 19-21; XI-71.

da hipótese de que eu sonho, ambas fundadas na veracidade divina) de substâncias materiais existindo no espaço fora de qualquer espírito.

Por que essa recusa? Seria ela bem fundada?

I – Desde os *Philosophical Commentaries*, duas reflexões mostram como o jovem Berkeley aborda o paralelo tradicionalmente estabelecido entre o sonho e a vigília, e inova com relação a Descartes.

A reflexão 479 não visa explicitamente Descartes, mas versa sobre a questão geral da vigília e do sono: “*the grand, puzzling question whether I sleep or wake? Easily solved*”. Cabe reinserir essa observação no grupo de seis reflexões, das quais as três primeiras (476, 477 e 477a) trazem como anotação marginal a maiúscula M, *matter*, enquanto as três últimas (478 e 478a, 479), a maiúscula S, *soul* ou *spirit*. Se a reflexão 477 mencionou em termos gerais os cartesianos⁶, agora é Descartes quem parece ser mais precisamente visado. É ele quem fez do sonho uma razão para duvidar fundamental e desconcertante⁷. Esteja eu desperto ou dormindo⁸, a questão parece-lhe suficientemente séria para que assuma, bem cedo na *Primeira Meditação*⁹, a hipótese de que esteja a dormir, e a mantenha sem descontinuar até o fim da *Sexta*, somente ali estabelecendo que está acordado e que os pensamentos da vigília são verdadeiros¹⁰. Mas qual é exatamente a questão que Berkeley, contra Descartes, declara facilmente resolúvel? Certamente não o estatuto da exterioridade e a posição de substâncias materiais fora de mim, questão que seria anotada com um M, como em 477 e 477a. Anotada com um S, como as precedentes 478 e 478a, que concernem às relações da alma com suas faculdades, com as ideias sensíveis e com a vontade, a questão facilmente resolúvel de 479 diz respeito às diferenças que a alma percebe entre seus conteúdos de pensamento. Berkeley não tem dificuldades em distinguir as coisas sensíveis das quimeras da imaginação¹¹; chegará mesmo a sustentar que nunca negou essa diferença¹². Em todo caso, nunca se pergunta se está efetivamente a sonhar ou acordado e, por conseguinte, não tem de procurar o que se pode e o que não se pode afirmar quando se supõe estar dormindo.

A reflexão 794 diz explicitamente respeito a Descartes, mas não à questão particular do sonho. Cumpre reinseri-la no grupo em que é discutida a letra mesma das *Meditações* (a partir da reflexão 784) e das *Terceiras Objeções e Respostas* (a partir da reflexão 795). Ela se apresenta explicitamente como uma refutação da última alínea da *Sexta Meditação*: “*Mem. in vindication of the senses effectually to confute wt Descartes saith in the last par. of the last Med.*”. Farei três breves observações sobre essa reflexão.

6 “*Ask a man, I mean a Cartesian, why he supposes this vast structure, this compages of bodies*”: essa interrogação, que visa essencialmente Malebranche (cf. *DHPH*. II, II-214, l. 5-13), recebe um esclarecimento no complemento de 477a. É “a matéria”, e não “os corpos e suas qualidades”, que deve ser rejeitada como uma hipótese maluca, ao mesmo tempo absurda e supérflua.

7 *Grand: summa illa (dubitatio) de somno* (MM-VI, AT-VII-89, l.20-21). *Puzzling: ut obstupescam... hic ipse stupor* (MM-I, p. 19, l. 21-22).

8 *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT-X-511, l. 21-22.

9 MM-I, AT-VII-19, l. 23; IX-15.

10 MM-VI, AT-VII-90, l. 5-7; IX-71-72.

11 *DHPH*. III, II-235, l.32-36. Cabe aproximar as duas *facilidades* afirmadas: a questão dos *Philosophical Commentaries* 479, *easily solved*, de um lado, e, de outro, a distinção entre sonho e realidade, *they (= the visions of a dream) might easily be distinguished from realities*, p.235, l.]31-32.

12 *DHPH*. III, II-247, l. 6-7. O leitor de boa memória talvez se lembre aqui do § 18 dos *Princípios* e a hipótese do § 20, hipótese retomada de comum acordo por Philonous e Hylas, *DHPH*. II, II-221, l. 18-24.

1 / É nesse derradeiro parágrafo que Descartes finalmente refuta a hipótese do sonho. Mas a refutação propriamente dita só ocupa sua segunda metade. Ela é precedida por um desenvolvimento, aquele citado por Berkeley, que trata da verdade ou da falsidade das informações fornecidas pelos sentidos, e efetua sua reabilitação nos limites da generalidade dos casos cotidianos, da função utilitária ou biológica dos sentidos e da correlação crítica dos sentidos não apenas entre si, mas também com a memória e o entendimento¹³. Percebe-se assim que o caso do sonho é uma especificação do erro dos sentidos em geral e que a restabelecida distinção entre a vigília e o sonho é um aspecto particular da reflexão sobre as informações sensoriais e sua validade.

2 / Esse vínculo entre reabilitação dos sentidos e refutação da hipótese do sonho é reforçado por uma particularidade da tradução inglesa de Molyneux. É dela que Berkeley extraiu suas citações; um contrassenso reproduzido na reflexão 794 vem prová-lo: Descartes havia escrito que os sentidos “vêm me significar mais habitualmente o verdadeiro do que o falso”, mas Molyneux (e Berkeley na sua esteira) traduzem o contrário: “*the senses oftener inform him falsely than truly*”¹⁴. Ora, nessa tradução – que se limita às seis *Meditações*, com, em sequência imediata, as *Terceiras objeções e respostas* –, o último parágrafo da *Sexta Meditação*, onde é desmontada a hipótese do sonho, precede imediatamente a primeira objeção de Hobbes, que discute justamente a hipótese do sonho tal como ela é introduzida na *Primeira Meditação*. O leitor atento irá se persuadir, portanto, de que a reflexão 794 é seguramente uma última reflexão sobre o corpo das *Meditações*, a ser acrescentada a uma série começada em 784, interrompida em 790 por um grande traço atravessando o manuscrito; mas também de que ela é certamente a primeira reflexão sobre as objeções de Hobbes, seguida por quatro outras, 795 a 798, expressamente consagradas à segunda e à terceira objeções de Hobbes, assim como às respostas de Descartes.

3 / Berkeley escolheu, para essa reflexão, a anotação M, ao passo que a reflexão seguinte traz tanto M quanto S, e as três restantes, apenas S. Portanto, não se trata aqui diretamente da alma e da diferença, fácil ou difícil, entre dois grupos de representações. Trata-se da matéria e de saber se os sentidos fornecem informações verdadeiras sobre um mundo exterior que teria em si mesmo sua existência determinada e suas propriedades conexas. A demonstração cartesiana que Berkeley se dispôs a refutar cabalmente, *effectually to confute*, repousa sobre a premissa seguinte: os sentidos fornecem informações sobre o mundo dos corpos (sua existência, sua exterioridade, suas propriedades, suas conveniências e inconveniências). Os sentidos exibem-me determinadas relações, que devem ser reexaminadas à luz da memória e do entendimento antes de serem vertidas em juízos. O conjunto das relações que, para Descartes, estão conectadas no em-si da matéria serve de norma para atribuir às informações sensórias ou bem verdade (na maioria das percepções cotidianas) ou bem falsidade (no sonho, por exemplo, e nos erros dos sentidos). O que é que Berkeley contrapõe a isso? Que os sentidos não fornecem nenhuma informação que ultrapasse a sensação atual: toda relação que conduz, num juízo, a algo diferente é um acréscimo da memória ou da imaginação (por que não incluir o entendimento é o que veremos depois), acréscimo suscitado pelas conexões repetidas que constatei¹⁵. Vê-se imediatamente que o contrassenso retomado de Molyneux não tem nenhum efeito sobre o valor da argumentação. Pouco importa que se diga acerca de um Príncipe que ele tem mais filhas do que filhos

13 MM-VI, AT-VII-89, l. 8-21; IX-71.

14 O texto encontra-se na tradução de Molyneux, que citamos a partir do exemplar conservado na *British Library* de Londres (110.23), p. 110, l. 15. Cf. T. A. Kantonen (1934, p. 491-492). A mesma origem explica um outro erro de tradução, sobre a *Segunda Meditação*, cometido por Berkeley na reflexão 784.

15 Ph. Comm. 794.

ou mais filhos do que filhas, quando, para refutar essa afirmação, se mostra que ele não tem prole alguma. Pouco importa que se diga de um Cretense que ele é mentiroso ou veraz, se, para refutar essa afirmação, estabelecemos que ele é mudo. Pouco importa que Molyneux e Berkeley em sua esteira cometam um contrassenso, traduzindo que os sentidos me fornecem informações falsas mais frequentemente do que verdadeiras ali onde Descartes havia escrito o contrário, pois Berkeley pretende estabelecer aqui que os sentidos não dizem, *tell*, absolutamente nada.

Assim, desde suas primeiras reflexões, Berkeley deslocou a questão cartesiana. Por meio do jogo entre os dois aspectos S (a diferenciação psicológica entre a vigília e o sonho é fácil) e M (não existem relações em si que permitam julgar de fora as supostas relações que o dado sensível exibiria em si mesmo), ele se encaminha na direção de uma análise intrínseca dos conteúdos. Pois não basta defender, *vindication*, os sentidos reduzindo-os à atualidade indubitável de dados disjuntos: tanto o mundo da vigília quanto o mundo imaginário contêm conexões entre dados. Resta-nos levar a cabo, no terreno dessas relações, internas ou externas, uma análise duplamente comparativa: entre a vigília e o sonho, entre Descartes e Berkeley. O contraste, nesta parte central, entre o trabalho das *Meditações* e o dos *Diálogos* irá nos ajudar a compreender por que Berkeley se sentiu afastado de Descartes ali mesmo onde de bom grado os veríamos como bastante próximos, nas duas extremidades de suas jornadas.

II. – Em comparação com as formas tradicionais do ceticismo e da nova Academia, Descartes, a partir da suposição de que sonha, segue na *Primeira Meditação* um caminho inteiramente novo: desentranha um conteúdo comum, idêntico, quer eu esteja desperto quer eu sonhe. A saber, as naturezas simples que servem de objeto para o matemático e, em seguida, para o físico¹⁶; dentre elas, a extensão geométrica com suas três dimensões, comprimento, largura e profundidade ocupa uma posição privilegiada¹⁷. A suspensão deliberada de todo juízo de existência deixa emergir uma exterioridade puramente fenomenológica, fora da qual eu nada poderia imaginar. Para “todas essas imagens das coisas que residem em nosso pensamento, sejam verdadeiras e reais, sejam fingidas e fantásticas” (AT-VII-20, l. 12-13; IX-15), o espaço euclidiano é ao mesmo tempo o englobante universal no qual se situam e o material de que são compostas¹⁸. Esse conteúdo comum constitui um resíduo resiliente de verdade.

Essa emergência de uma pura espacialidade comum ao sonho, à percepção desperta e à física científica se desdobra em várias consequências. Ater-me-ei a três delas, que daqui a pouco permitirão desentranhar, por contraste, a originalidade de Berkeley.

1 / O *ego* acostuma-se a pensar e a refletir na suposição de que dorme. Segundo Descartes, é perfeitamente possível perguntar-me, no meio de um sonho, se estou dormindo ou desperto, decidir que estou dormindo, e encadear, a partir daí, uma argumentação rigorosa¹⁹. É assim que, despreendendo-se das crenças espontâneas vinculadas aos sentidos

16 “Toda minha física não é senão geometria” (Carta para Mersenne, 27 de julho 1638, AT-II-268)

17 MM-I, AT-VII-20, l. 15-19; IX-15. Ver também MM-V, p. 63, l. 16-21; IX-50. Esse recenseamento das naturezas simples concernentes à extensão é palpavelmente o mesmo desde a *Regra XII* até os *Princípios da filosofia* (I-48 e 69).

18 Cf. M. Wilson (1978), p. 39-40 e n. 54.

19 Descartes afirma, em um célebre texto das *Olympica*, ter de fato experimentado nele próprio esse estado: “o que há de singularmente notável é que, duvidando se o que acabava de ver era sonho ou visão, não apenas *decidiu, dormindo*, que era um sonho, mas levou a cabo sua interpretação *antes que o sono o*

ou à imaginação, a *res cogitans* irá definir-se como entendimento, *intellectus* (MM-II, AT-VII-27, l. 14; IX-21). De início, o sujeito sonhador será matemático: “quer durma, quer sonhe, dois e três postos juntos sempre formarão o número cinco, e o quadrado nunca terá senão quatro lados” (MM-I, 20, l. 27-30; IX-16). [345] Pouco se lhe dá se os seres matemáticos existem na natureza ou não, em outras palavras, se existem fora dele coisas físicas às quais eles se assemelham ou que a eles se assemelham, e, por meio dessa redução, a imaginação pode tornar-se distinta unindo-se ao entendimento no desenvolvimento da geometria. O sujeito descortina-se em seguida como metafísico e descobre sucessivamente todas as verdades das *Meditações* sem nunca deixar de supor que está a dormir. “Mesmo que eu ainda dormisse” (MM-II, AT-VII-28-29; IX-22), é certo que sou uma coisa que pensa, com todas suas modalidades: mesmo a imaginação e a sensação, remetidas desse modo ao *ego* por meio de uma reflexão de entendimento, tornam-se objeto de um conhecimento claro e distinto²⁰. Ainda que eu durma, isso nada muda com relação à prova da existência de Deus ou à verdade da matemática, *hoc nihil mutat*: pois “ainda que eu dormisse, tudo o que se apresenta com evidência a meu espírito, *intellectui*, a meu entendimento, é absolutamente verdadeiro” (MM-V, AT-VII-70-71; IX-56). Mesmo a prova da existência dos corpos e a justificação de uma física científica precedem, na *Sexta Meditação*, a refutação da hipótese de que eu sonhe. Antes de seu despertar final, o sujeito terá, portanto, estabelecido, durante as seis jornadas de um sonho fingido, o quadro completo de uma matemática, de uma metafísica e de uma física. Todas essas relações precedem e preparam a partilha entre as informações falsas do sonho e as informações verdadeiras da vigília.

2 / O próprio sonho possui um arcabouço espacial que Descartes nunca põe em questão. A proximidade entre o terceiro sonho das *Olympica* (AT-X-182-184) e o fim da *Sexta Meditação* é notável, e seria de se perguntar se Descartes não escolheu, para ilustrar sua argumentação filosófica, uma lembrança que o marcara suficientemente para que tenha conservado seu relato, redigido num dia de entusiasmo, por toda sua vida. A incoerência dos sonhos diz respeito às coisas “que me aparecem repentinamente e desaparecem do mesmo modo”, sem que eu saiba nem o lugar de onde vêm, nem como se vão. Mas nada abala o quadro incontestado do espaço tridimensional no qual os fantasmas se sucedem de modo caótico. Objetos e personagens, nas visões do sonho, permanecem diante de mim, exteriores uns aos outros, ou mais ou menos distantes. Descartes, portanto, dissocia as conexões físicas, que asseguram a coerência da vigília e da ciência em contraste com o sonho, da exterioridade fenomenológica, da estrutura espacial com relação à qual ele não pode imaginar que se possa contestar a evidente presença no coração mesmo do delírio ou do pesadelo. Esse espaço perceptivo tridimensional, sejam quais forem as centelhas que o preencham (AT-X-182, l. 18), é um invariante. Podemos nos perguntar se as coisas que ali vemos existem realmente e são na verdade tais como as vemos. Não há que se perguntar como se constrói a terceira dimensão, nem se os objetos se constroem *diante* de nós no sonho, na vigília ou na ciência²¹. O quadro espacial deve ser preenchido, mas como forma da exterioridade ele é sempre já dado de saída.

3 / Natureza simples, a extensão de três dimensões é ao mesmo tempo uma noção primitiva, com a qual compomos todas nossas representações ou ideias (que são “como que as imagens das coisas”), e a natureza ou essência das coisas materiais (tais como a verdadeira física nos dá a conhecer nelas próprias). Assim, sempre subsiste uma relação pelo menos

tivesse deixado” (AT-X-184), e, logo após, “nisso, duvidando se sonhava ou se meditava, despertou sem emoção e continuou, olhos abertos, a interpretação de seu sonho com a mesma ideia”.

20 Cf. MM-II, AT-VII-29, l. 14-18; IX-23. MM-III, p. 35, l. 19-22; IX-27-28. PP-I-30 e 66.

21 *Passions de l'Âme* I, 26.

indireta com a existência, mesmo se ao matemático isso pouco se lhe dá ao fazer geometria. Qualquer que seja a representação da imaginação, com ela é imediatamente pensada a matéria cartesiana, pura *res extensa*²². As combinações entre as figuras, as grandezas e os movimentos que, no interior desse quadro inultrapassável, podemos nos representar são, evidentemente, indefinidas: de onde a infinidade dos fantasmas, dos sonhos ou devaneios, e também das físicas imaginárias dentre as quais uma só irá se revelar como a verdadeira, após ter sido a fábula do mundo. Mas, entre a percepção desperta, o conhecimento científico e as visões do sonho, encontramos um núcleo comum, uma interseção possível que autoriza, mediante correção e crítica por nossas diversas faculdades, a passagem de uma esfera para a outra. A expressão de *geometria natural*²³ aplica-se, em Descartes, primeiramente à relação entre o corpo e a alma, quando a alma recebe, na simplicidade de uma imaginação única, o resultado de um cálculo ideal a partir de dados corporais, como o ângulo dos eixos óticos, de que não tem consciência. Mas poderíamos estender essa aplicação a esse meio comum de todas nossas representações, ao espaço tridimensional cujas relações são omnipresentes.

O sonho, em Descartes, nem aboliu nem abalou uma evidência que, pelo contrário, ele contribuiu a tornar indiscutível: a extensão em comprimento, largura e profundidade. Abriu a via para uma reflexão sobre a natureza intelectual do sujeito meditante. Fechou a via para uma interrogação radical sobre a terceira dimensão. Deixou o filósofo cego para a construção da espacialidade.

III. – O homem comum comete um paralogismo, e Berkeley se apoia no sonho para destruir esse paralogismo.

Para o homem comum, os corpos que percebe à distância existem por isso mesmo fora dele. Nessa expressão “fora dele”, ele não dissocia duas formas de exterioridade: *a*) a exterioridade espacial ou fenomenológica (isto é, dos fenômenos), mediante a qual os corpos lhe aparecem situados no espaço como fora uns dos outros e também dele (isto é, de seu corpo); *b*) a exterioridade absoluta ou substancial mediante a qual substâncias materiais existem nelas próprias fora de seu espírito e mesmo de todo e qualquer espírito²⁴. Para ele, os próprios sentidos, particularmente a visão, lhe dão imediatamente essa dupla exterioridade, fenomenológica e absoluta, a distância envolvendo a *outness* em todas as acepções do termo²⁵.

Examinarei como Berkeley desfaz esse paralogismo²⁶ encadeando dois argumentos inteiramente distintos. De início, ele efetua, no estilo cartesiano, uma comparação com o sonho: por esse meio, opera uma dissociação entre o caráter imediato da exterioridade

22 *Le Monde*, cap. VI, AT-X-35.

23 A expressão, que se encontra notadamente no Discurso VI da *Dióptrica* (AT-VI-137), foi pinçada e discutida por Berkeley em um *Apêndice* à segunda edição da *Nova teoria da visão*, LJ-I-237-238. Remetemos às notas de F. Alquié (em sua edição das *Œuvres philosophiques* de Descartes, vol. I, p. 425 a 429) sobre o trecho do *Traité de l'Homme*, AT-XI-160, onde comparece pela primeira vez a expressão *geometria natural*. Berkeley parece de fato tomá-la no sentido que lhe demos aqui, cf. *NTh Vision*, § 19.

24 “*A subsistence exterior to the mind...a real absolute being*”, *DHPH*, LJ-II, p. 175, l. 25-28. “*An absolute existence exterior to the mind*”, p. 206, l.39. “*An absolute existence out of the minds of spirits*”, p. 211, l.38. “*An absolute external world*”, p.214, l.25. “*The external or absolute existence*”, p. 220, l. 30. “*An external absolute existence*”, p. 258, l. 27. Berkeley emprega, para essa existência absoluta as expressões *external* ou *exterior*, *out* ou *without (the mind)*.

25 *PHKn*. 42. *DHPH*. I, LJ-II, p. 201, l. 28-29.

26 O texto de base que discutimos é *DHPH*. I, p. 201, l. 5 a 202, l. 40. Ele é evidentemente paralelo à terceira objeção dos *PHKn*., § 42-43-44 (sem por isso ser-lhe absolutamente idêntico). Esses dois trechos remetem explicitamente à *Nova Teoria da Visão* (e à sua *Defesa*).

espacial (que aparentemente permanece intocada) e a exterioridade absoluta (condenada). Mas ele prossegue com um segundo movimento sem correlato cartesiano: voltando-se agora para a exterioridade fenomenológica, mostra que o espaço tridimensional não é nunca um dado imediato dos sentidos. Ele leva a cabo simultaneamente uma desconstrução metódica e uma gênese empírica desse espaço. O paralelo com o sonho desemboca assim num trabalho original, no qual a natureza simples cartesiana se esvai.

Sigamos o andamento dos dois argumentos.

O primeiro é perfeitamente tradicional. Contém duas premissas: 1 / a afirmação de uma identidade (fenomenológica) entre as aparências da vigília e as do sonho; 2 / a opinião corrente de que as aparições do sonho não têm nenhuma existência fora do espírito. Sua única originalidade consiste em fazer com que a comparação, na primeira premissa, se aplique especificamente à terceira dimensão. Descartes faz emergir o espaço de três dimensões *após* a comparação da vigília com o sonho, como um elemento comum que *resistia* ao efeito destruidor dessa comparação no fulgor indiscutível de sua evidência. Berkeley, ao contrário, parte desse espaço, e aplica-lhe a comparação com o sonho para provocar nele um efeito de dissolução. O primeiro resultado obtido é o de apartar radicalmente a exterioridade fenomenológica ("*the appearance of being distant*", p. 201, l. 11), idêntica nos dois casos (os mesmos objetos, estrelas, lua, etc., aparecendo ou podendo aparecer do mesmo modo à mesma distância), da exterioridade absoluta ou substancial ("*to be without the mind*", l. 15), abolida no sonho. Esse primeiro resultado, num certo sentido, é pura e simplesmente *hiper-cartesiano*: da pura presença ideal da espacialidade, elimina, total e definitivamente, qualquer referência à existência em si, àquilo que Descartes chamava a realidade formal – por exemplo, do sol fora de mim²⁷. Mas essa primeira manobra já submete a exterioridade como tal ao exame cerrado do microscópio filosófico.

É por isso que o segundo argumento, que trata apenas da percepção sensível (e não mais do sonho) e desconstrói a própria exterioridade fenomenológica, pode se situar no prolongamento do primeiro²⁸. Berkeley mostra: 1 / que aquilo que o sentido da visão fornece imediatamente não é senão campos de duas dimensões diferentemente coloridos e iluminados, e 2 / que a terceira dimensão é engendrada pela associação regular desses dados visuais não apenas entre si mas também com ideias tácteis e uma certa sucessão de tempo e movimento²⁹, de tal modo que uma sensação visual acaba por sugerir algo diferente dela própria³⁰. Duas estratégias apresentam-se aqui, entre as quais Berkeley não se decide

27 Descartes, *Premières Réponses*, AT-VII-102-103; IX-82. Cf. também o célebre trecho de Malebranche, *La Recherche de la Vérité*, Pléiade, liv. III, 2ª parte, cap. I, p. 320.

28 Nos *Principles*, em resposta ao paralogismo da exterioridade, Berkeley responde, *answer*, primeiro pelo argumento do sonho (§ 42), depois, "*for the fuller clearing of this point*", pela desconstrução da terceira dimensão (§ 43 e 44). Nos *Diálogos*, Philonous começa opondo ao paralogismo da exterioridade o argumento do sonho (p. 201, 8-20). Mas Hylas irá resistir, apoiando-se na evidência sensível da terceira dimensão, e, isso, em três ocasiões seguidas, ("*I acknowledge. But...*", p. 201, l. 20; "*True: but...*", l. 28; "*It doth not; but...*", l. 39). Philonous triunfa sobre sua resistência ao expor a gênese empírica da terceira dimensão; e confirma sua análise acrescentando, por sua própria iniciativa, e sem que Hylas faça mais do que segui-lo, o exemplo do cego nato que foi operado (p. 202, l. 10-17) e a projeção pontual sobre o olho do segmento que mede a distância (l. 18-25). A argumentação parece então concluída. No entanto, Philonous volta atrás ("*Again*", l. 26) e retoma um paralelo, desta vez entre a percepção do espaço e a percepção da cor (l. 26-35). Ele pode então concluir, reunindo as duas fases de sua argumentação (l. 36-40).

29 *PHKn.*, § 43. *DHPH*, I, p. 202, l. 6-8.

30 Quais outras coisas? A rigor, outras ideias (do mesmo sentido ou de outro). Mas também a distância (o espaço exterior tridimensional) e as coisas no espaço (as coisas exteriores tridimensionais), que são, na verdade, construções ou noções.

claramente, de onde a complexidade tanto desse segundo argumento quanto de sua conexão com o primeiro. É-lhe possível tomar a questão da exterioridade absoluta como definitivamente liquidada pelo argumento do sonho e limitar-se à exterioridade fenomenológica: mostrando como a terceira dimensão é construída a partir de sensações sem profundidade³¹, ele produziria uma análise decerto original, mas meramente psicológica – daria uma gênese empírica para a noção primitiva de Descartes. Mas ele dispõe também de outra estratégia possível. Esta consiste em manter a tese de que a terceira dimensão envolve ao mesmo tempo as duas exterioridades, espacial e absoluta; que as duas expressões *at a distance* e *out of the mind* são equivalentes; que, *se* as coisas são ou aparecem ser, com uma aparência manifesta aos sentidos e evidente para eles, no espaço tridimensional, *então*, salvo embuste³², elas são de fato independentes do espírito. Tal é incontestavelmente a pressuposição de Hylas, e Philonous não a recusa nunca em toda a longa discussão (p. 201, l. 20 até 202, l. 25) em que ataca o caráter imediatamente percebido da terceira dimensão. Chamemos A e B as duas estratégias. A estratégia A poderia ser assim enunciada: mesmo se (αA), como consequência do argumento 1 (comparação com o sonho), dissociamos as duas exterioridades e abandonamos a exterioridade absoluta para nos recolher na exterioridade espacial, então (βA), em virtude do argumento 2 (a distância não é dada para os sentidos, mas adquirida pela experiência), será preciso negar aos próprios sentidos essa exterioridade fenomenológica. Por sua vez, a estratégia B poderia ser assim enunciada: mesmo se (αB), reconsiderando o argumento 1 (a despeito do caso do sonho), conservamos a indistinção entre as duas exterioridades, espacial e absoluta, então (βB), em virtude do argumento 2 (a distância não é dada para os sentidos, mas adquirida pela experiência), os sentidos, não nos fornecendo a terceira dimensão, tampouco nos fornecem a exterioridade absoluta. A primeira estratégia destaca melhor o aprofundamento, em comparação com Descartes, do novo movimento; a segunda o adapta melhor às pressuposições e às resistências do materialista Hylas. Na verdade, Berkeley não enuncia formalmente a proposição α , que diferencia as duas estratégias (αA : mesmo se eu *aceito* o argumento 1; αB : mesmo se eu *recuso* o argumento 1), ele se concentra no elemento comum β (estabelecer que o sentido não fornece a distância). Caberia então dizer que ele notou a heterogeneidade dos dois argumentos (que se articulam de modo oposto nas duas estratégias) e que ele não teve consciência de que trazia algo novo à crítica de Descartes, após ter tomado, como ele, seu ponto de partida no argumento do sonho?

O final de nosso trecho irá provar o contrário. Pois, após ter estabelecido que “a distância não é própria e imediatamente percebida pela vista” (p. 202, l. 25), voltamos para trás³³, na direção de uma duplicata do primeiro argumento. Entre percepção das cores e percepção da extensão, dá-se novamente o mesmo jogo que entre visões dos sonhos e percepção desperta: 1 / a afirmação de uma identidade fenomenológica, “*the sensible appearance being the very same with regard to both*”, l. 34 (fazendo eco a “*the same appearance of being distant*”, p. 201, l. 11); 2 / a opinião corrente³⁴ de que as cores estão apenas no espírito, “*you acknowledge colours do not [exist without]*”, l. 33 (fazendo eco a “*to be without the mind? – By no means*”, p. 202, l. 15-16). Doravante, a argumentação sobre a gênese empírica da terceira dimensão fenomenológica é emoldurada por duas argumentações paralelas, de estilo comparativo,

31 NTV, § 43. Comparar com J.-J. Rousseau, *Emile*, Pléiade, liv. I, OC-IV-280.

32 Sobre essa *deception, to deceive*, comparar com *DHPH*, I, p. 201, l. 20-21 (“*doth not my sense deceive me in those cases?*”) e *DHPH*, III, p. 243, l. 8-27.

33 *Again*, l.26, como *rursus* em latim, se opõe a *now, then*, l.10 e l.14, em latim, *porro*. A argumentação assim introduzida não se apoia na precedente para prolongá-la, ela retrocede com relação à precedente para retomar uma questão já tratada.

34 Ph. Comm. 687

contra a exterioridade absoluta. Berkeley preparou um golpe mortal que guarda para o final, segundo uma técnica que lhe é cara³⁵. Para desferi-lo, adota a estratégia que chamamos, acima, de B. Abandona aquilo que sabe haver de mais original em seu trabalho (a distância não é imediatamente percebida) e, desta vez, enuncia formalmente a proposição concessiva inicial. *Mesmo se*, reconsiderando o argumento 2 (a despeito das provas de que a terceira dimensão tem uma gênese empírica), conserva-se a imediatidade sensível da distância (“*allowing that distance was truly and immediately perceived by the mind*”, I. 36-37), *no entanto, yet*, em virtude de um argumento terminal (o imediatamente percebido é necessariamente uma ideia no espírito), cumpre recusar-lhe a existência absoluta. Essas poucas linhas, pela primeira vez, afirmam expressamente a independência entre as duas argumentações: contra a exterioridade fenomenológica, a distância não é imediatamente percebida, ela não é uma forma *a priori* da sensibilidade; contra a exterioridade absoluta, ela não existe fora do espírito, mas apenas no espírito. Diferentemente do que chamamos de segundo argumento, o golpe atinge aqui a exterioridade absoluta e não a exterioridade fenomenológica. Diferentemente do que ocorre no primeiro argumento (o sonho e a vigília) ou de sua duplicata (a cor e a extensão), o golpe mortal na exterioridade absoluta não é mais indireto, por um viés comparativo, ele age diretamente por meio de uma elucidação do imediatamente percebido enquanto ideia.

O sonho abala assim, com a noção equívoca de exterioridade, a evidência do espaço, que ele torna problemática. Abre a via para uma interrogação sobre a terceira dimensão e sobre a construção da espacialidade. Berkeley viu a possibilidade de integrar essa contestação original da exterioridade fenomenológica com outros argumentos mais tradicionais contra a exterioridade absoluta. Viu também a possibilidade de dissociar essas duas argumentações: quer, deixando intacta a tese de um espaço absoluto acessível ao tato, se critique apenas a imediatidade fenomenológica da profundidade visual³⁶, quer, deixando intacta essa imediatidade, se critique apenas a exterioridade absoluta.

IV – Como conclusão, uma breve apreciação da originalidade de Berkeley no que diz respeito à exterioridade em geral e ao sonho em particular.

1 / Ele arremata a dissolução de um paralogismo da exterioridade³⁷. Para evitar o solipsismo do *ego cogitans*³⁸, Descartes começava por Deus, mas terminava pelas substâncias corpóreas: da faculdade passiva de sentir, em mim, concluía primeiro por uma faculdade ativa em uma substância distinta de mim (exterioridade absoluta)³⁹, mas lhe atribuía na sequência também a exterioridade espacial ou fenomenológica⁴⁰. Berkeley recusa esse último passo e mantém a separação entre as duas exterioridades. A sensação passiva remete a um poder ativo fora de mim em um ser exterior que me afeta de fora⁴¹, mas esse exterior não é

35 Ph. Comm. 687.

36 Tal é o traço próprio da *Nova Teoria da Visão*, segundo os escritos posteriores (cf. *PHKn.*, § 43-44).

37 Kant, *Crítica da Razão Pura*, 1ª ed., crítica do quarto paralogismo da psicologia transcendental, *AK*. IV-234.

38 *MM-III AT-VII-40*, l.5-7; IX-31.

39 *MM-VI*, p. 79, l. 15; IX 63.

40 *PP II*, 1. Sobre esse segundo momento da prova, cf. *MM-VI*, p.79-80; IX-63. Descartes e Burman discutiram esse ponto da demonstração, cf. *AT-V-167*, acerca de *PP-II-1*.

41 *DHPH*. III, 240, l. 1-3. É nesse sentido que se poderia falar, no limite, de um arquétipo *exterior* para nossas ideias, (p. 248, l. 30-33).

espacial⁴². Os corpos que percebo existem fora de mim no espaço⁴³, mas esse exterior espacial ou fenomenológico não tem subsistência absoluta fora do espírito. Da opinião comum, precipitada e excessiva, a crítica cartesiana salva um elemento que ela guinda à altura da razão. Berkeley nada deixa subsistir daquilo que seria uma pura ilusão, não fosse o fato de que no fundo ninguém lhe dá crédito fora alguns filósofos extraviados⁴⁴.

2 / O entendimento cartesiano opera tanto no mundo sensível (geometria natural imanente) quanto fora dele (para pensar seres metafísicos ou imateriais). O entendimento preserva, em Berkeley, sua função metafísica (para passar das ideias sensíveis à causa divina que as produz em nós), mas perde toda função constituinte no interior do sensível. Ali, nunca a dedução se torna demonstração⁴⁵, pois suas regras são extraídas da observação e da imaginação, sem recorrer a um entendimento puro⁴⁶.

3 / A noção primitiva de extensão, partilhada, segundo Descartes, pelo entendimento, a imaginação e os sentidos, precede os objetos físicos que aprendemos, por experiência, a nela construir. Para Berkeley, o espaço e a distância são construídos empiricamente, por repetição de associações regulares – sendo simultânea à construção da identidade física do objeto intersensorial ou interindividual⁴⁷.

4 / A construção que desemboca na exterioridade espacial da terceira dimensão é de natureza linguística. Exatamente como a noção de Deus acaba por se acrescentar às letras que a significam e a sugerem⁴⁸, a experiência nos ensina a associar ao dado visual imediato uma significação espacial. E aquele que não adquiriu essa experiência por assim dizer linguística não acrescenta a noção de distância a suas sensações⁴⁹.

5 / O sonho está para a vigília como uma linguagem privada para uma linguagem pública, e a percepção comum está para a ciência física como a prática de uma linguagem para o aprendizado de sua gramática⁵⁰. Uma linguagem privada pode se nutrir, de modo parasitário, de uma linguagem pública até o ponto de se confundir, por vezes, com esta última: a diferença não está em uma relação com uma realidade qualquer (existindo em si), mas na riqueza do diálogo (de si com os outros, e mesmo consigo mesmo). “Fácil” de sentir, essa diferença pode, no entanto, ser indefinidamente elucidada, à medida que os exames experimentais aprofundam as regras da gramática comum. Curiosamente, a um autor tão pouco cioso de se aprofundar na consciência do sonhador foi dado notar o que a distingue da vigília: a objetividade que lhe falta não é a exterioridade absoluta de uma substância material no espaço, mas a linguagem comum, pública, ininterrupta, da natureza (ou do autor da natureza) e dos espíritos finitos que a ela se referem. Para certificar-se de que os físicos

42 *DHPH*. III, p. 239, l. 18. Cf. *DHPH*. II, p. 216, l.34 e 222, l. 6-15.

43 *Ph. Comm.* 98, 429.

44 *DHPH*. III, p. 243, l.20-24. Cf. *Ph. Comm.* 359.

45 *PHKn.*, § 107 (*in fine*).

46 *Ph. Comm.* 317, 373, 810. *DHPH*. I, p. 193, l. 35, 194, l. 6.

47 Berkeley parece ter hesitado acerca dessa aquisição empírica das relações espaciais. Primeiro, mesmo se o sentido não me dá o espaço tridimensional, ele talvez baste para me dar as duas dimensões da superfície e, portanto, uma forma de extensão (cf. *Ph. Comm.* 215 e 216). Depois, parece que o matemático não precisa esperar a experiência para demonstrar algumas proposições que se apoiam em conexões necessárias (cf. *NTV*, § 5 e 7), o que deixa aberta a possibilidade de inferências matemáticas que remetem ao entendimento (*TVVE*, § 42).

48 *DHPH*. I, p. 174, l. 13-22.

49 *DHPH*. I, p. 202, l. 14-15.

50 *PHKn.*, § 108-110.

não sonham⁵¹ e de que sua ciência não é uma fábula, não é de modo algum preciso provar pela veracidade divina que existe uma substância material. Basta que eles desenvolvam sua prática e compreensão da linguagem da natureza⁵²: é a coerência desse discurso que atesta a existência de um Espírito infinito para tê-lo, contê-lo, mantê-lo⁵³.

Tradução de Bento Prado Neto

UFSCar/CNPq

Revisão: Edgar Marques

UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

Abreviaturas

Obras de George Berkeley:

DHPH: *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*

PH. Comm.: *Philosophical Commentaires*

PHKn: *A treatise concerning the principles of human knowledge*

NTV: *An essay towards a new theory of vision*

Obras de René Descartes:

MM: *Méditations Métaphysiques*

PP : *Principes de la philosophie*

Referências

BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Ed. A A Luce e T E Jessop, 5 vol., Londres / Nova York : Thomas Nelson and Sons Ltd., 1948-1957.

BRYKMAN, G. Berkeley. *Philosophie et apologétique*, Paris: Vrin, 1984.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery, 11 vol., Paris, 1897-1909.

KANTONEN, T. A. The influence of Descartes on Berkeley. *The Philosophical Review*, 43, 1934.

WILSON, Margaret. *Descartes*. Routledge, 1978.

51 DHPH. III, p. 242, l. 18-22.

52 *Ibid.*, p. 243. l. 3-7.

53 PHKn., § 145-149. "As sure therefore as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent spirit who contains and supports it" (DHPH. II, p. 212, l. 9-11.)

RESUMO

Gostaria, aqui, de comparar dois modos de argumentar acerca do sonho: o de Descartes nas *Meditações Metafísicas*, o de Berkeley nos *Três Diálogos*. Os dois filósofos se defrontam com um elemento fundamental na nossa experiência de homens em vigília, a exterioridade ou outness: tanto a percepção sensível quanto o conhecimento físico nos dão a conhecer corpos exteriores uns aos outros e exteriores a nós próprios. Ambos os filósofos, para pôr à prova essa exterioridade e interrogar sua natureza, sua origem e os limites de sua validade, recorrem a uma de nossas experiências habituais, a do sonho.

Palavras-chave: Descartes; Berkeley, argumento do sonho, idealismo.

ABSTRACT

*I would like here to compare two ways of arguing about dreaming: Descartes' in *Metaphysical Meditations*, Berkeley's in the *Three Dialogues*. The two philosophers are faced with a fundamental element in our experience of human beings in waking, exteriority or outness: both sensitive perception and physical knowledge make us know bodies that are external to each other and external to ourselves. Both philosophers, to test this exteriority and to question its nature, its origin and the limits of its validity, resort to one of our usual experiences, that of dreaming.*

Keywords: Descartes; Berkeley, dream argument; idealism

Senso comum na Regra XII

O corporal e o incorporal

Jean-Marie Beyssade

Gostaria de discutir a concepção cartesiana do senso comum em geral e a forma que ela toma nas *Regulæ*, em particular em função de um ponto específico de tradução.

Chamo de concepção geral do senso comum em Descartes, uma doutrina que, desde as *Regulæ* (das quais se conjectura que tenham, ao menos em parte, uma redação muito antiga, anterior a 1628) até as *Paixões da Alma* (1649), desenvolveu-se em torno de duas teses constantemente reafirmadas: a alma (dualismo metafísico) e a pequena glândula (centralização fisiológica). Explicitemo-las uma e outra:

a/ para explicar qualquer conhecimento e, mesmo em sentido amplo, qualquer percepção ou apercepção, qualquer pensamento ou consciência, é preciso admitir uma coisa que pensa, a *mens* (alma ou espírito), realmente distinta do corpo, espiritual e não corporal, coisa pensante cujo entendimento, *intellectus*, é a faculdade cognitiva prioritária, para não dizer única;

b/ para explicar nossa percepção sensível é preciso admitir em nosso corpo, na máquina do corpo humano, a existência de um lugar para aonde convergem as informações sensoriais recebidas pelos sentidos externos e veiculadas pelos nervos até esse centro puramente corporal, de onde elas são transmitidas por mecanismos motores igualmente corporais.

Esta doutrina, como sublinhou judiciosamente G. Rodis Lewis (1959)¹, é quase sempre referida à tradição filosófica anterior mediante uma fórmula como “o senso comum, como eles denominam” (*sensus communis, ut vocant*). Desde as *Regulæ*, Descartes parece se referir, ao falar “dessa parte do corpo que se chama senso comum” (*corporis pars quæ vocatur sensus communis - ibidem*), a uma tradição bem anterior a ele, que localiza no cérebro um certo órgão, cuja unicidade contrasta com a pluralidade dos sentidos externos (*sensus externi*). Mas quando a doutrina atinge sua formulação final, nas *Paixões da Alma* (parte I, art. 32), a expressão “*senso comum*” desaparece e, com ela, a referência à opinião comum à qual, a partir de então, Descartes afirma que se opõe:

* Este artigo foi originalmente publicado em 1986, na *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 4, p. 497-514, e reeditado em 2001 na coletânea *Descartes au fil de l'ordre*, ambas publicadas pela editora Presses Universitaires de France. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

1 p.168, n. 1.

Todos os órgãos dos nossos sentidos externos são duplos; e [...] dado que nós não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, é preciso necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos ao invés de um só.^{NT1}

Essa doutrina cartesiana não é “o que se crê comumente” (I, art. 31); ela é apresentada como uma inovação original, tão original quanto a própria teoria das paixões (I, art. 1).

Examinarei a forma que esta doutrina cartesiana toma na *Regra XII* a propósito de um ponto preciso de tradução para uma expressão que se encontra em AT X, p. 414, linha 18^{NT2}. Descartes escreve aí que

... o senso comum funciona como um carimbo imprimindo na fantasia ou imaginação, como se fosse na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos *puras et sine corpore*².

A questão é saber qual é a natureza das figuras ou ideias (*figuras vel ideas*, linha 17). Elas são corporais ou incorporais? A passagem das figuras corporais às ideias incorporais se realiza, nelas e na sua pureza, *puras*, estando ambas assimiladas por um *vel*? É o senso comum que opera esta enigmática purificação, espiritualizando-as ou tornando-as incorpóreas, transmitindo essas figuras ou ideias desde os sentidos externos, de onde elas provêm, até a fantasia ou imaginação, onde vão se imprimir.

Lembremos brevemente o esquema explicativo onde se situam nossas quatro palavras enigmáticas. Trata-se apenas de um esquema psicofisiológico hipotético e apresentado como tal (*suppositiones*³). São maneiras de representar as coisas (*concupiendum*) que dependem de uma espécie de imaginação de modelos teóricos (*imaginari vel concipere*, p. 413, l. 3). Os quatro primeiros momentos, introduzidos cada um em ordem numérica (*concupiendum est primo, secundo, tertio, quarto*), são puramente fisiológicos. Eles concernem somente ao corpo; um corpo que, no cartesianismo, por ser um corpo vivo ou o corpo de um homem, não deixa de ser assimilável a uma simples máquina, obedecendo inteiramente às leis mecânicas. O primeiro ponto concerne à ação do corpo exterior sobre o órgão dos sentidos no qual ele imprime uma figura (*figuram impressam*⁴). O segundo concerne a transferência dessa figura (*figuras ... deferrī*⁵) do sentido externo ao senso comum. O terceiro é aquele onde se encontra a expressão que nós discutimos: ele concerne à transferência da figura do senso comum à imaginação. E enfim, o quarto concerne os efeitos motores (*omnes... motus*⁶) que ocorrem nos nervos pela ação que aí exerce a fantasia. Nesses quatro graus, que constituem

NT1 Tradução extraída de *Descartes, Obra escolhida*.

NT2 Neste artigo as obras de Descartes são citadas segundo a edição standard de C. Adam e P. Tannery, 11 vols, Paris: Vrin, 1964-1974. Doravante as referências a esta edição serão indicadas no corpo do texto da seguinte maneira: AT, número do volume, número da página e, muitas vezes, também o número da linha.

2 Deixo em latim as quatro palavras cuja tradução é o objeto desta comunicação.

3 AT X, p. 412, l. 8, p. 413, l. 6.

4 AT X, p. 412, l. 27.

5 AT X, p. 414, l. 1.

6 AT X, p. 415, l. 8.

em conjunto o que nós modernos denominamos de arco sensório-motor, tudo é de estrita fisiologia, isto é, na terminologia cartesiana, puramente corporal (*pure corporea*⁷, *puri corporis dispositionem*⁸). A introdução daquilo que o cartesianismo denominará alma (*mens*) é reservada para o quinto ponto, sem que ela seja nomeada diferentemente de *vis cognoscens*, força cognoscente⁹. Esta força é dita puramente espiritual (*pure spiritualis*¹⁰); e, segundo as modalidades de sua relação com os momentos corporais assinalados nos pontos precedentes, ela recebe nomes diversos, *intellectus purus*¹¹ correspondendo ao caso em que ela age só, sem relação com corpo.

Compreende-se imediatamente a necessidade de explicar com exatidão, no terceiro ponto na página 414, l. 18, a expressão *puras et sine corpore*, que concerne às figuras ou às ideias que provêm dos sentidos externos.

A maioria dos tradutores franceses seguiu o exemplo de Victor Cousin e conservou dois adjetivos associados por um *e*: “puro e incorporeal”. Como Sirven (1932, p. 76): “as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos, puras e incorporeais”, os dois tradutores mais recentes e mais apreciados traduzem, assim, *sine corpore* por *incorporeal*. J. Brunschwig.¹²

Em terceiro lugar, é necessário se representar que o senso comum funciona, por sua vez, como um carimbo destinado a imprimir estas figuras ou ideias que, sob uma forma pura e incorporeal, provêm dos sentidos externos, sendo a fantasia ou a imaginação o lugar onde ele as imprime como em uma cera.

J.-L. Marion (1977, p. 42):

Em terceiro lugar, é necessário conceber que o senso comum se encarrega ainda da função de carimbo para formar na fantasia ou imaginação, como em uma cera, estas mesmas figuras ou ideias, que vêm puras e incorporeais dos sentidos externos.

Diante desta tradução de *sine corpore* por *incorporeal*, é difícil não interpretar a pureza da figura ou ideia (*puras*) como a passagem do corporal para o espiritual ou incorporeal. O senso comum deixa de ser o lugar corporal por onde transitam mecanismos puramente físicos: ele se torna uma instância psicofísica, onde a figura corporal se purifica, espiritualizando-se. O que era no início uma figura corporal, isto é, a figura real de uma coisa corporal ou de “um corpo figurado” (*corpus ut figuratum, figuratum*¹³) purificou-se em uma figura “incorporeal”, isto é, em uma ideia, doravante puro pensamento ou *cogitatio*, que poderia ter uma extensão ideal, objetiva ou inteligível (como dirá Malebranche), mas de maneira

7 AT X, p. 415, l. 10.

8 AT X, p. 415, l. 22.

9 AT X, p. 415, l. 23; l. 13-14.

10 AT X, p. 415, l. 14.

11 AT X, p. 416, l. 7.

12 *in Descartes. Œuvres philosophiques*, edição de Ferdinand Alquié (doravante citada por *FA*, seguida de volume, número da página e, às vezes, número da linha), vol. I, p. 39.

13 AT X, p. 412, l. 24 e p. 413, l. 10, respectivamente.

alguma formal ou real. Assim, por contraste com tudo o que é corpo, corporal, parte do corpo¹⁴, encontra-se outro gênero do ser (*quot genera entium sint corporea...animam rationalem non esse corpoream*¹⁵), o gênero do *pure spiritualis*¹⁶ ou do *incorporal*. E a tradução escolhida pela maioria dos tradutores franceses instala a figura ou ideia neste segundo gênero desde o terceiro ponto do esquema fisiológico, aquele onde o senso comum age sobre a imaginação.

Um tradutor parece ter hesitado. G. Le Roy (1932, retomada in Pléiade^{NT3}, 1952, p. 78):

Em terceiro lugar, é necessário se representar que o senso comum desempenha também uma função de carimbo para imprimir na fantasia ou imaginação, como em uma cera, estas mesmas figuras ou ideias, que vêm sem corpo, extraídas dos sentidos externos.

A figura não é mais dita incorporal: ela vem sem corpo, o que talvez não seja equivalente. Mas, nos parece que invertendo a posição dos qualificativos e relacionando *puras a a sensibus externis* (*extraídas dos sentidos externos*), a tradução não é muito clara. Não se entende bem a ligação entre a pureza (*puras*), liberada de sua relação com os sentidos externos, e a ausência de corpo, *sem corpo*, da qual não se vê em que difere de *incorporeidade* (*incorporal* escolhido pela maioria dos tradutores a partir de Vitor Cousin).

É esta hesitação e este recuo de G. Le Roy diante de *incorporal* que eu gostaria retomar e justificar por uma razão maior. Creio poder estabelecer que essas figuras ou ideias, segundo Descartes, são *corporais*. Não é necessário, portanto, onde elas são introduzidas, apresentá-las como *incorporais*^{NT4} o que justamente Descartes não fez; não se deve confundir sua pureza com a remoção da esfera do corporal para a esfera do espiritual. Mas, uma vez estabelecido este ponto, falta explicar se a *figura sive idea* é de fato corporal e não incorporal, em que consiste sua pureza e em que sentido a *Regra XII* diz desta figura ou ideia que ela vem sem corpo, *sine corpore*. Eis a dupla justificação a ser apresentada.

*
* *

Não é muito difícil estabelecer que a mesma figura ou ideia (*easdem figuras vel ideas*¹⁷) — que é inicialmente impressa por um objeto exterior sobre um sentido externo, depois transferida pelos nervos até o cérebro, o senso comum e a imaginação e daí repercutida por via motora — permaneça do começo ao fim deste percurso uma figura puramente material ou corporal. Ela não deixa de ser a figura real ou formal de um corpo efetivo, corpo que, através dela, é figurado (*figuratum*), tanto quanto extenso (*extensum*). Transporte puramente mecânico, através do corpo, daquilo que se denominará também imagens, transporte que explica as marcas

14 Tal como o corpo exterior, por exemplo, o sol no Céu; tal como o sentido externo, o olho, que é um corpo, tais como o senso comum, em seguida, a fantasia ou imaginação, que são partes do corpo, os órgãos, os corpos eles mesmos, como também os nervos e, como mais tarde, os espíritos animais, que “não são senão corpos”, *Paixões da Alma I*, art.10.

15 *Regra VII*, AT X, p. 390, l. 9-15.

16 AT X, p. 415, l. 14.

NT3 *Règles pour la direction de l'esprit* in *Descartes, Œuvres et Lettres*, edição Bibliothèque de La Pléiade, vol. 40, p. 37-119

NT4 Na nova edição das obras de Descartes, que começa a ser publicada na França e dirigida por Jean Marie Beyssade e Denis Kambouchner, o primeiro volume, *Premiers écrits*, contém o texto original e a tradução para o francês das *Regulæ*, feita por J-M Beyssade e Michelle Beyssade. A expressão « *puras sine corpore* » foi traduzida por « *pures et sans aucun corps* », “puras e sem qualquer corpo”. Cf. p. 413).

17 AT X, p. 414, l. 17.

de desejo na pele dos recém-nascidos como as efígies de cachorrinhos na urina das pessoas mordidas por um cão raivoso¹⁸. A equivalência entre *idea* e *figura* estabelece que aqui *idea* não é uma *cogitatio*, um pensamento no sentido das duas primeiras definições da *Exposição Geométrica*. Ela é uma *figura* no sentido da geometria, ou melhor ainda, da física geométrica.

J. Brunshwig (1963) compreendeu perfeitamente isso. Para dissipar qualquer equívoco, em uma passagem da *Regra XIV*, onde se trata dessa questão, e onde Descartes se contentou apenas com o substantivo *idea*, Brunshwig, julgou adequado acrescentar entre colchetes na sua tradução a precisão de um adjetivo [*corporal*]. Esta passagem opõe dois tipos de juízos: um versa sobre termos da imaginação, onde um suporte corporal pode sustentar a significação pensada; no outro, ao contrário, o entendimento deve renunciar a qualquer ajuda da imaginação ou fantasia corporal. Neste segundo caso, o erro consiste em querer representar aquilo de que se fala. Tendo sido distinguidas as duas noções [extensão /corpo]^{NT5}, a enunciação “a extensão não é o corpo” é verdadeira, se ela é considerada em um sentido puramente intelectual; é falsa para aqueles que

...não notando que, tomada neste sentido, a extensão não pode ser compreendida pela imaginação, [eles]^{NT6} a representam para si mesmos por uma verdadeira ideia [*corporal*]^{NT7}, *per veram ideam*. (AT X, p. 444, l. 26; FA I, p. 174.)

J. Brunshwig justifica na nota 1 este acréscimo:

Aqui, como em algumas outras passagens, acrescentamos a palavra “*corporal*”, que permite explicitar corretamente o sentido estrito de *idea* nas *Regulæ*: *idea* é uma figura realmente impressa nesta parte do corpo, que é a fantasia ou imaginação.

A observação nos parece excelente, perfeitamente fundamentada e muito útil para um leitor moderno. Mas como não ficar chocado que este acréscimo do adjetivo *corporal* pelo tradutor seja justificado pela referência final à própria passagem que nos ocupa¹⁹; passagem onde o tradutor, entretanto, depois de V. Cousin e como J-L Marion, introduziu precisamente o adjetivo *incorporal* para traduzir *sine corpore*? Já que esta *idea*, como a fantasia sobre a qual ela é gravada, é puramente corporal (*pure corporea*²⁰), é surpreendente e, literalmente contraditório, denominá-la *incorporal*, no lugar mesmo²¹ onde ela [ideia]^{NT8} é introduzida e ao qual se remete para justificar o acréscimo de *corporal*, lá onde o substantivo *idea* não é qualificado por um adjetivo.

18 Cf. FA I, p. 449, nota 1; p. 699, nota 1.

NT5 Acréscimo do tradutor.

NT6 O pronome “eles” não ocorre na citação feita por Beyssade, mas está presente na tradução de Brunshwig.

NT7 Ver, sobre esta questão; o artigo de J-M Beyssade “L’étendue n’est pas le corps” (2001), em especial as páginas 98-100

19 Cf. *Regra XII*, AT X, p. 414.

20 AT X, p. 415, l. 10.

21 AT X, p. 414, l. 17-18

NT8 Acréscimo do tradutor.

Esta presença de uma ideia propriamente material seria uma bizarrice do jovem Descartes, convidando a relacionar as *Regulæ* a um estágio arcaico do seu pensamento? Evidentemente não. Aqui é necessário dissociar dois pontos. Um é uma questão de fato: certo número de nossos pensamentos ou *cogitationes* (ideias, sensações, imaginações paixões, por exemplo) têm como correlatos eventos ou, na linguagem cartesiana, modos puramente corporais, causas puramente corporais, que, em virtude da união, produzem estes pensamentos na alma. O outro ponto é uma questão de terminologia: pode-se dar ao modo corporal, que é a causa disto, o mesmo nome — ideia, *sensus*, imaginação, paixão etc — que se dá à *cogitatio* que ele produz. Ora, sobre estes dois pontos Descartes não mudou desde as *Regulæ*, onde nós o vemos denominar *idea* uma figura puramente corporal, até as suas últimas obras. Dessa constância, ao mesmo tempo doutrinal e lexical, realço alguns exemplos notáveis, seguindo a ordem cronológica.

O Homem é o último capítulo do *Mundo* (terminado em 1633, publicado bem mais tarde, depois da morte de Descartes).

Ora, entre as figuras não são aquelas que se imprimem nos órgãos dos sentidos externos ou na superfície interior do cérebro, mas somente aquelas que são desenhadas nos espíritos na superfície da glândula H, onde é a sede da imaginação e do senso comum, que devem ser tomadas como ideias, isto é, pelas formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente, quando estando unida a esta máquina, ela imaginará ou sentirá algum objeto (AT XI, p. 176-177; FA I, p. 450).

As duas funções, senso comum e imaginação, desde então têm uma sede única, uma só e mesma parte do cérebro, a pequena glândula H. Tal como E. Gilson (1979)²² realçou e, depois dele, J. Brunschwig²³, a posição dos *Conimbricenses*, manual adotado no colégio La Flèche, sobre a dualidade dos “sentidos internos” (o senso comum e a fantasia ou imaginação), mantida nas *Regulæ* e duplicada por uma localização em duas partes diferentes do cérebro (segundo um esquema fisiológico, também tradicional), é a partir daí definitivamente abandonada. Nunca mais ocorrerão na fisiologia cartesiana dois corpos distintos, mas apenas uma única glândula, na qual a alma será alojada para sentir e para imaginar. Esta unificação corporal dos lugares, que não parece jamais ser posta em questão, exerce seus efeitos sobre as funções: a *Segunda Meditação* assimilando por um *id est*, isto é, “o senso comum, assim como eles o chamam” e “a potência imaginativa” *sensu communi, ut vocant, id est potentia imaginatrice*, ambos opostos ao sentido externo, *ipso sensu externo*²⁴, como também ao entendimento.

Em *O Homem*, toda a descrição permanece puramente fisiológica, enclausurada na máquina do corpo humano, submetida apenas aos princípios do mecanismo (extensão, figura, movimento). O acréscimo de uma alma racional a esta máquina é certamente previsto e anunciado²⁵, mas o texto de *O Homem* termina antes que ele seja efetuado²⁶. Todas as figuras mencionadas são também corporais e não incorporais, elas se imprimem ou se desenharam sobre corpos reais, formais e não intencionais ou objetivos, seja “nos órgãos dos

22 p. 263-270.

23 FA I, p. 139, nota 1.

24 ATVII, p. 32, l. 17-19; IX, p. 25.

25 AT XI, p. 119-20, p. 131-132.

26 AT XI, p. 200: “antes que eu passe à descrição da alma racional”.

sentidos externos”, “na superfície interior do cérebro” ou “na superfície da glândula H”. Mas só estas últimas “devem ser tomadas por ideias”. Por quê?

Pode-se partir da alma racional ou do corpo máquina.

a/ Partamos da alma racional. Quando ela “imaginará ou sentirá alguma coisa”, ela terá como pensamento uma imaginação ou uma sensação, uma ideia imaginativa, se eu imagino uma quimera na ausência da quimera, uma ideia sensível, se eu sinto um objeto em sua presença. Este pensamento surge na alma racional pelo fato de que, “estando unida a esta máquina” do corpo humano que acaba de ser descrita, ela “considerará imediatamente” somente as figuras “formas ou imagens” desenhadas sobre a glândula H, à exclusão de qualquer outro elemento corporal. A alma não considera nem o objeto exterior ele mesmo, nem as outras figuras desenhadas sobre o órgão do sentido externo ou sobre a superfície interior do cérebro.

b/ Partamos agora do corpo. Nós encontramos aí uma multiplicidade de figuras, todas igualmente corporais: no órgão do sentido externo, na superfície interior do cérebro, na glândula H, em outro lugar ainda como a “pintura 789”, que passa “pelas artérias até algum membro determinado da criança que ela [mulher grávida]^{NT9}, “leva em suas entranhas” para formar aí as marcas o desejo²⁷, ou até, se o fato fosse atestado, como estas “efígies de cachorrinhos, que se diz aparecerem na urina daqueles que foram mordidos por cães raivosos²⁸. Puramente corporais, todas estas figuras pertencem a um mesmo gênero de ser e são perfeitamente homogêneas. Mas, entre elas, só “devem ser tomadas por ideias” aquelas que estão realmente ou formalmente na pequena glândula, porque só elas são “as formas ou imagens que a alma racional considerará imediatamente”, quando ela imaginará ou sentirá, isto é, formará estes pensamentos (*cogitationes*), cujo ser objetivo ou intencional constituirá em *ideias* (sensíveis ou imaginativas) os modos que nós diríamos hoje psicológicos da *mens* cartesiana.

Existem na alma outras ideias além destas imaginações ou sensações, ou seja, ideias só do entendimento? E em relação a estas ideias dos sentidos e da imaginação, o significado primitivo e originário de *ideia* deveria ser procurado em sua vertente corporal²⁹ ou na sua vertente mental³⁰? Nada da nossa passagem de *O Homem* responde de uma maneira precisa a estas questões. Sobre essas figuras corporais, ele diz que apenas elas “devem ser consideradas como as ideias”. *As ideias e não ideias*: o artigo definido sugeriria que não existem outras ideias, mas ele não afirma isto: *Ser consideradas como*: sugeriria que existe outro sentido da palavra *ideia*, mas ele nem o explicita, nem relaciona com outros sentidos do termo. Compreende-se facilmente que a dimensão puramente fisiológica onde se desenvolve, não certamente o pensamento de Descartes em 1633, mas a exposição de *O Homem* na passagem considerada, explica porque um além da figura ou ideia não poderia ainda emergir.

Eu termino pela nota de F. Alquié:

NT9 Acréscimo do tradutor.

27 *Dióptrica* V, AT VI, p. 129; *FA* I, p. 698-699 e nota 1.

28 Cartas a Meyssonier de 29 de janeiro 1640 e a Mersenne de 1 de abril 1640; AT III, p. 20-21 e 49; *FA* II, p. 158 e 167.

29 *As ideias* sendo primariamente as figuras, formas, imagens ou efígies que entretêm uma similitude geométrica com alguma outra coisa corporal

30 *As ideias* sendo primariamente pensamentos que têm uma relação intencional com um objeto representado, exibido por elas, e, por extensão, com aquelas figuras corporais sobre as quais a alma racional se volta para considerá-las imediatamente quando tem estes pensamentos.

Descartes parece admitir aqui uma presença imediata do orgânico no mental, o que lhe permite nomear *ideias* as condições físicas de nossas sensações. Portanto, parece que nesta data sua metafísica não estava claramente constituída. (FA I, p. 450, nota 2)

Certamente, Descartes admite aqui uma presença imediata do orgânico, reduzido ao mecânico puro, à alma racional, que o considera quando ela imagina ou sente. Com efeito, é por esta razão que Descartes denomina *ideias* as condições físicas de nossas sensações e de nossas imaginações, sem que se possa decidir, segundo esse texto, se este sentido da palavra *ideia* é pensado por ele como primeiro, talvez único. Deve-se concluir disto que, nesta data, sua metafísica não está, ou ao menos não está claramente, constituída? A conclusão só seria legítima, se Descartes tivesse abandonado esta doutrina e este uso da palavra *ideia* uma vez sua metafísica constituída e até publicada sob a forma desenvolvida das *Meditações*.

Tal não é o caso, o que torna frágil a cronologia sugerida para os pensamentos cartesianos.

A mesma doutrina se encontra nas *Meditações VI* a propósito da imaginação³¹. Descartes parte agora da *mens*, descoberta na Segunda Meditação com o *cogito*. Ele ainda não provou a existência dos corpos, mas já explorou o campo dos pensamentos (*cogitationes*). “Entre meus pensamentos alguns são como as imagens de coisas, *tanquam rerum imagines*, e é a estas somente (*solis*), que convém propriamente o nome de ideia”³². Dentre estas ideias, umas são intelecções, outras imaginações e as últimas sensações³³. A *Sexta Meditação* elucida a diferença específica entre a imaginação (à qual será em seguida vinculada a sensação) e a intelecção. A diferença está entre duas atitudes. A *mens* pode se voltar para si, para olhar no interior de si mesma, as ideias que estão no tesouro do seu espírito. Ela pode se voltar para o corpo (*se convertat ad corpus*³⁴) e se aplicar voluntariamente a olhá-lo (*ad illud veluti inspiciendum pro arbitrio se applicet*³⁵). Este olhar termina em uma intuição (*intueatur*³⁶). A alma intui alguma coisa que está no corpo (*in eo*): este modo propriamente corporal foi denominado desde a *Segunda Meditação* uma figura, “imaginar não é outra coisa do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”³⁷. Assim, encontram-se os mesmos termos de *O Homem* e até mesmo a dupla “formas ou imagens”, tornada aqui “figura ou imagem”. Mas a *Sexta Meditação* não emprega qualquer substantivo para o elemento corporal que a alma intui na imaginação. *Aliquid conforme*, algo de conforme. Conforme a que e conforme em que sentido? Conforme à ideia: este algo de corporal não é, ele mesmo, denominado uma ideia, como se, desde a *Terceira Meditação*, a palavra fosse reservada para a vertente cogitativa. O elemento corporal guarda a indeterminação de um *aliquid*. Mas a alma, da qual se parte segundo a ordem das razões e que guarda nela as ideias como seus modos, encontra no corpo ou em uma das suas partes algo de conforme a certas de suas ideias. A ideia como *cogitatio* tem sempre uma forma, ela é uma forma – mas não uma figura; e aquilo que a alma encontra no corpo conforme à ideia é uma figura ou imagem – não mais uma forma nem uma ideia. O essencial da doutrina é mantido com a associação de uma corporeidade (*in eo*) e de uma conformidade (*conforme*). É insuficiente falar sobre “as condições” físicas de nossas sensações: estas condições são exatamente as “figuras” da *Regra XII*.

31 ATVII, p. 73, l. 18-19; IX p. 58.

32 *Meditationes* III; ATVII, p. 37, l. 3-4; IX, p. 29.

33 cf. *Princípios da Filosofia* I, 32.

34 ATVII, p. 73, l. 18.

35 ATVII, p. 73, l. 12.

36 ATVII, p. 73, l. 19.

37 ATVII, p. 28, l. 3-4; IX, p. 22.

Terá mudado a terminologia, já que não mais se chama estas figuras de *ideias*? A conclusão seria precipitada. Como todas as palavras que têm uma relação com a união substancial, tais como sentidos (*sensus*), imaginação, paixão, mas também alma (*anima*) ou espírito (*spiritus*) e talvez vida, o termo *ideia* tem uma legítima pluralidade de sentidos.

E assim eu não chamo pelo nome ideia apenas (*solas*) as imagens que estão pintadas na fantasia; ao contrário (*imo*), eu não as chamo aqui (*hic*) por este nome na medida em que elas estão na fantasia corporal, isto é, na medida em que elas estão pintadas em algumas partes do cérebro, mas somente na medida em que elas informam o próprio espírito que se aplica (*conversam*) a esta parte do cérebro. (*Exposição Geométrica*, definição 2, AT VII, p. 160-161; IX, p. 124).

Este texto tem inumeráveis duplicações³⁸. Certamente, o essencial é que a palavra *ideia* é retirada de uma esfera, a das *imagens* corporais ou cerebrais, em proveito de outra esfera, a da *mens* incorporeal e dos seus pensamentos. Mas este deslocamento não deve dissimular uma outra coisa: a conservação de um uso legítimo deste termo no âmbito corporal. Eu não chamo *apenas ...*, eu não chamo... *somente*. Trata-se de expandir (*geralmente*) e não de interditar, mesmo se esta expansão passa por uma inversão (*ao contrário, imo*). Inicialmente, a ideia está na *mens*, o pensamento que tem um ser objetivo ou intencional porque exhibe alguma coisa: só depois, poder-se-á chamar de ideias certas imagens corporais, aquelas que a *mens* considera no corpo quando, no sentido estrito, ela tem uma ideia de tal ou tal tipo, quando ela se representa isto e não aquilo. A partir de uma primeira recusa, a ideia não é *apenas* a imagem cerebral, o movimento é duplo. Expansão no interior da *mens*, para as outras ideias, as intelecções puras que não têm objeto sensível ou imaginável. Deslocamento no interior das ideias do sentido ou da imaginação: mesmo aí o termo ideia só é aplicável a certas figuras ou imagens na medida em que elas informam, *informant*, a *mens* que se volta para elas. Encontra-se assim a equivalência da *Regra XII, figuras vel ideas*, mas a excedendo. Muitas figuras corporais não são ideias³⁹, muitas ideias na alma não têm correlato corporal⁴⁰ e mesmo quando as duas esferas se superpõem, graças a uma conformidade⁴¹ efetiva, subsiste uma diferença real ou de substância entre os dois modos, corporal e espiritual, que a união substancial liga.

A doutrina que foi mantida não precisa do termo *ideia* para as “condições” fisiológicas de nossas imaginações, de nossas sensações, de nossas paixões.

É em outro sentido que eu conservo as imaginações na definição de cogitatio ou do pensamento e em outro que eu as excluo, a saber: *Formæ sive species corporeæ, quæ esse debent in cerebro ut quid imaginemur, not sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio.*^{NT10} (a Mersenne 21 de abril de 1641, AT III, p. 321; FA II, p. 326-327).

38 Cf. por exemplo, a resposta à quinta objeção de Hobbes e Carta a Mersenne, julho de 1641, AT III, p. 392-393; FA II, p. 345.

39 Cf. *O Homem*.

40 Cf. Carta a Mersenne de julho de 1641. AT, III, 391-397.

41 Cf. Sexta Meditação.

NT10 “As Formas ou espécies corpóreas que devem estar no cérebro para que imaginemos, não são pensamentos: mas a operação da mente que imagina ou que se volta para estas espécies é um pensamento”.

Encontra-se as formas ou imagens de *O Homem*, as figuras ou imagens da Segunda Meditação, mas acrescidas do termo *species*, característico das “espécies” escolásticas, especificado pelo adjetivo *corporeæ*, corporais. A palavra ideia não é usada aqui em nenhuma das duas vertentes e, a partir de então, ela teria seu sentido original na esfera incorporeal, embora, em seguida, ela possa se estender legitimamente ao correlato corporal da imaginação ou da sensação. Então, aquilo que Burman ouviu em 1648 tem toda a probabilidade de ter sido dito por Descartes em comentário do *veluti inspiciendum* da Sexta Meditação: “Quando os objetos externos agem sobre meus sentidos e aí pintam sua ideia ou melhor sua figura (*sui ideam seu potius figuram*)”⁴². Estamos aqui no nível do sentido externo, daí (*inde*) as imagens vão se pintar na pequena glândula, o espírito voltar-se-á para elas para considerá-las. Encontra-se a fórmula figuras *vel ideas*, que também na *Regra XII* não se limita ao senso comum, mas indica que a sua fonte provém dos sentidos externos. Mas a equivalência do *vel* foi substituída pela hierarquia do *seu potius*. Aquilo que, em sentido derivado, pode ainda se chamar uma ideia de objeto, *sui ideam*, será denominado mais adequadamente uma figura (*figuram*), uma vez que é puramente corporal. Essa preferência não impede a outra linguagem e encontra-se várias vezes o uso de ideia para forma, imagem, espécie, figura puramente corporal, que é o correlato fisiológico de um pensamento ou *cogitatio* ligado à união. Assim, nas *Paixões da Alma*⁴³, onde “a ideia de uma aversão” pelas rosas ou pelos gatos “permanece impressa no cérebro até o fim da vida”. Um traço que se grava no cérebro é necessariamente corporal: ele é denominado, no entanto, ideia.

Concluamos, portanto, que nem a doutrina nem mesmo a terminologia mudaram. A elucidação metafísica da *cogitatio* substituiu apenas um *seu potius* por um *vel*. Para nossas quatro palavras da *Regra XII* lembrar-se-á que a *ideia* em questão é uma ideia corporal (*idea corporea*), segundo a expressão que se encontra em AT X, página 419 linhas 12-13 e página 443 linha 2. Isto porque ela é redutível, sem qualquer reserva, a uma figura integralmente corporal, à figura de um corpo figurado. Sua pureza não tem nada a ver com uma extração da esfera do corporal, para qualquer espiritualização. A tradução de *sine corpore* por *incorporeal* é incorreta.

Aqui, e a respeito desse ponto, um tradutor francês não deve seguir Victor Cousin.

*
* *

Resta explicar de que pureza se trata e a razão da precisão do *sine corpore* (*venientes*), se a figura ou ideia que provém do sentido externo é integralmente material ou corporal. Pode-se entrever a resposta quando se observa que a expressão não visa especificamente a operação do “senso comum”, mas uma característica das figuras tais como elas chegam ao senso comum. A expressão não visa uma purificação da figura corporal pela *mens*, que a espiritualizaria, tornando-a não corporal, lá onde a mente inserir-se-ia na cadeia fisiológica no nível do senso comum. Ela designa uma simples propriedade física, que se encontra ao longo do trajeto fisiológico, aquém do senso comum, desde o transporte pelos nervos sensitivos e, mesmo, desde a recepção pelos sentidos externos.

Qual é essa característica puramente fisiológica ou física e até geométrica? Ela tem que assegurar a pureza da figura (*figura*) em relação ao corpo (*corpus*) sem nos fazer abandonar o gênero corporal pelo espiritual. A figura chega ao senso comum, traduzia G. Le Roy (1933), “sem corpo e livre dos sentidos externos.” Eu acreditaria de preferência que ela chega dos sentidos externos sem corpo e pura, porque ela já é, desde o sentido externo, pura ou purificada de qualquer corpo, livre da terceira dimensão. Expliquemos.

42 ATV, p. 162.

43 Parte II, art. 136; FA III, p. 1051 e nota 3.

Toda figura é figura de um corpo: nesse sentido ela é corporal. Mas a figura não é nem o corpo nem uma parte do corpo, uma parte do corpo sendo ela própria um corpo: ela é um modo do corpo, seu limite. As figuras, que se transmitem do objeto externo até os órgãos dos sentidos externos (o primeiro momento do esquema fisiológico), em seguida circulam no interior do corpo humano segundo os três outros momentos, em cada uma dessas etapas, sem exceção, são veiculadas ou transferidas (*deferri*⁴⁴) sem nenhum transporte de corpo. Do morango que a mãe deseja até a pele do bebê, uma mesma figura corre ao longo da cadeia, sem que nenhum corpo real, grande ou pequeno, faça a viagem. É preciso purificar ou livrar a explicação de “todas essas pequenas imagens esvoaçantes, chamadas de *espécies intencionais*, que tanto ocupam a imaginação dos filósofos”⁴⁵. Entre o corporal e o mental, o esquema cartesiano ignora qualquer intermediário. E na esfera do corporal, à qual o mecanismo assumido, por hipótese, nos restringe agora, é preciso explicar como as figuras vão e vêm (*venientes*⁴⁶), sem que transite o menor dos corpos. As informações viajam sem que nenhum corpo condutor [*voltigeur*]^{NT11} as transporte com ele. No entanto, como toda figura (corporal) é a figura de um corpo (figurado), toda a informação é levada por (*induere*⁴⁷) um verdadeiro corpo, uma verdadeira parte do corpo (*veram partem corporis*⁴⁸). Tal é a dificuldade resolvida pelos dois modelos utilizados, a pena de escrever e o carimbo.

O modelo da pena explica a transferência à distância, por um intermediário material de uma ação, de um modo e, em ocorrência, de uma figura. O bastão do cego e a corda que se puxa para movimentar um sino têm a mesma função. Seja a segunda etapa do esquema fisiológico: se eu tenho na mão uma longa pena e se eu imprimo com uma de suas extremidades a ponta cheia de tinta o movimento que traçará uma letra no papel, a outra extremidade da pena descreverá no ar (*in aere designari*, p. 414, l. 10) a mesma figura ou uma figura semelhante. Essa figura é recebida no mesmo instante através de toda a pena. Ora, nenhum corpo circula de uma extremidade à outra. Comparemos as duas fórmulas que podem se superpor, que concernem primeiro o nervo sensitivo, depois, o modelo da pena.

a/ *Absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud* (l. 3-4), sem trânsito real de qualquer ser de uma extremidade à outra: nenhum corpo turbilhando [*voltigeant*] ao longo do nervo ótico, do olho ao cérebro, do sentido externo ao senso comum. Só um verdadeiro corpo, uma coisa extensa ou *res extensa*, seria aqui chamado *ens*, ser-ou-ente. Não há trânsito real, *realis*, porque não há *res* ou *ens*, não há verdadeiro corpo que transite. Nem por isso o trânsito é incorporeal, ideal ou intencional. Permanecemos na realidade formal dos corpos. Mas um modo não é um corpo: ele só tem a identidade modal, que se opõe aqui à realidade substancial da coisa, do *ens*. De fato, como a figura é um modo, ela requer uma substância, *ens* ou *res*, que seja seu suporte, que seja *ens (corpus) figuratum*. O sentido externo é um verdadeiro corpo, ele pode, portanto, receber uma figura, como o senso comum na outra extremidade do esquema fisiológico, assim como todos os corpos intermediários, as diversas partes do nervo sensitivo. A figura veiculada é, em cada parte do seu percurso instantâneo,

44 AT X, p. 414, l. 1.

45 *Dioptrica* I, ATVI, p. 85; *FA*, I, p. 655 e nota 2.

46 AT X, p. 414, l. 18.

NT11 A expressão “*voltigeur*” referia-se aos hábeis cavaleiros da elite da armada de Napoleão que faziam acrobacias com os seus cavalos. Hoje em dia significa acrobata ou trapezista. Nós traduziremos as diversas ocorrências dessa palavra levando em consideração o sentido que ela exprime no contexto da proposição em que ocorre.

47 AT X, p. 414, l. 22.

48 AT X, p. 414, l. 20.

a figura-de-um corpo. Mas nenhum corpo se desloca: o olho permanece onde está, assim como cada parte do nervo, como também o senso comum.

b/ A vida ordinária fornece o modelo da pena de escrever para tornar crível esta hipótese de fisiologia. Ora, nós não concebemos nem imaginamos nela nada de real que transmigre de uma extremidade à outra, *nihil reale ab uno extremo ad aliud transmigrare*. (l. 11-12). Não que a figura não seja real em sua viagem, seja ela indiferentemente incorporal, imaginária ou intencional. Formal ou real, ela é do ponto de partida ao ponto de chegada, a verdadeira figura corporal de um corpo verdadeiro. Mas, ela não é *res* ou *ens*, neste sentido, ela não é nada de real, *nihil reale*, nenhuma transmigração: o termo deve ser reservado para as substâncias que se deslocam, uma alma de corpo em corpo, espíritos animais no interior de um conduto. Sua realidade é a de um modo.

A figura vem do sentido externo ao senso comum pura de qualquer corpo. Ela chega como tinha partido: puramente corporal, mas sem nenhum corpo ou parte do corpo que faça com ela a viagem. *Sine corpore*.

Neste sentido, a figura sempre teve esta pureza, ela sempre foi dissociada, solta e liberada do corpo, dos corpos dos quais ela é sucessivamente (e simultaneamente, já que a transferência é instantânea) o modo. O modelo do carimbo e da cera desempenha uma função no primeiro momento, quando o objeto exterior age sobre o sentido externo, como também no terceiro momento, quando o senso comum age sobre a imaginação. Ele será encontrado no quinto momento psicofisiológico, mas, então, se tornará analógico (AT X, p. 415, l. 25). O modelo do carimbo não tem o mesmo uso que o modelo da pena: ele serve para explicar a transferência sem distância, ação imediata. O carimbo impacta imediatamente a cera e, sem necessidade de intermediário, ele imprime aí sua figura. A figura, que era e permanece a do carimbo, é um modo do carimbo: o carimbo é o corpo ou a substância, o *ens figuratum*, cuja *figura* é o modo. A figura que se torna a figura da cera, e não o era anteriormente, é um modo da cera: a cera é o corpo ou a substância, o *ens figuratum* do qual esta *figura*, que o corpo adquire, torna-se o modo. Os dois corpos não são os mesmos, cada um tem a sua figura. No entanto, é uma só e mesma figura que é ao mesmo tempo a figura de um, selo ativo que imprime, e do outro, cera passiva e impressa. Aí também nada passa do carimbo para a cera. O modelo exclui todo o trânsito real. Passando ao *explicandum*, o sentido externo sobre o qual se apoia a coisa externa, Descartes diz que a nova figura (*novam figuram*, p. 413, l. 2) será recebida ou impressa (*recipere figuram impressam*, p. 412, l. 27) na primeira pele ou superfície “que não deixa passar o objeto”. *Imperviam*⁴⁹ (p. 413, l. 1). Decompondo esta palavra essencial que assinala a fronteira que não será ultrapassada pelo objeto exterior. Todo corpo em movimento [*voltigeur*] que pressiona o sentido externo em dificuldade de transmigração terá que parar aí: para ele nenhuma (*im-*) via (*-viam*) para atravessar (*-per-*). A figura se imprime no sentido externo, na área que é a fronteira comum do objeto externo e do corpo que sente (*figuram externam corporis sentientis*, p. 412, l. 20-21). O trânsito das figuras corporais, embora real em um sentido, começa onde para o trânsito das coisas reais, dos *entia* ou dos corpos. A pureza da *figura* — que desde deste momento poderia ser dita *figura sive ideia* (como na “A Conversa com Burman”), mesmo se a expressão só aparece na Regra XII no terceiro momento (mas com um valor retroativo) — é ligada a esta dissociação com o corpo real, a substância corporal com três dimensões, extensa em comprimento, largura e profundidade.

Poder-se-ia enriquecer a análise, remontando à origem *aquém* da pressão exercida pelo objeto sobre o sentido externo, descendo *além* da impressão exercida pelo sentido comum sobre a imaginação.

49 NT: Impenetrável ou inacessível.

a) No primeiro caso, seria percebido que o objeto externo não sai de si mesmo. O sol, por exemplo, não envia corpúsculos para veicular sua imagem: o raio luminoso é o veículo de uma ação exercida pelo sol, em uma extremidade, sobre a série de corpúsculos que existem desde sempre no mundo pleno da física cartesiana, até o nosso olho, na outra extremidade. Com a transferência instantânea de uma ação à distância, encontra-se o modelo do bastão.

b) Trata-se novamente de uma ação à distância, quando a fantasia corporal produz efeitos motores: mas aqui, os espíritos animais são verdadeiros corpos, eles circulam nos nervos considerados agora como motores e o movimento nos condutos nervosos desses impulsadores da ação [*voltigeurs*] leva tempo.

c) Permaneçamos naquilo que nos ocupa no segmento intermediário entre o sentido externo e a imaginação. A dissociação que neste arco sensorial assegura a pureza da *figura* é adquirida acima do senso comum, que a herda e a transmite à imaginação. Esta pureza é outro nome de uma distinção ao mesmo tempo metafísica e matemática: a distinção metafísica entre a substância e o modo; a distinção geométrica entre o volume e a área. O corpo é uma substância, *res extensa*, ou *ens figuratum*; o modo, que metafisicamente só existe em uma *res*, *inesse*, *esse in re*, tem necessidade da substância para existir, ele não é menos real do que ela e nem ideal, intencional ou abstrato. Na linguagem geométrica do século XVII, o ser com três dimensões é um sólido ou um corpo; a figura, área ou superfície, como um ser de duas dimensões, se opõe, ao mesmo tempo, aos corpos-volumes, seres geométricos com três dimensões, e às linhas, seres geométricos com uma dimensão, como também aos pontos que não têm dimensão.

A identificação entre a substância corporal ou material e o ser geométrico com três dimensões caracteriza uma física geométrica clássica, onde a tridimensionalidade do espaço euclidiano não é posta em questão e onde a realidade física é tomada de imediato pela própria substancialidade das coisas extensas. Tal é a posição de Descartes. Donde uma anfibologia possível, ligada à equivocidade da palavra “corpo”, concernindo o *corporal* e o *incorporal*.

a / Por um lado, o corporal é um gênero de ser que se opõe ao espiritual. A mesma distinção entre dois grupos de naturezas simples separa na *Regra VIII* as naturezas espirituais e corporais (*vel spiritualis vel corporeæ* AT X, p. 399, l. 9) e na *Regra XII* as naturezas intelectuais e materiais (*vel pure intellectuales vel pure materiales*, p. 419, l. 7-8). As naturezas materiais são bem mais conhecidas quando o entendimento é ajudado por uma imagem corporal, *imaginis corporeæ adjumento*, p. 419, l. 10-11, e elas só são conhecidas como tendo seu ser em um corpo, *quæ non nisi in corporibus esse cognoscuntur*, p. 419, l. 18-19. Neste sentido, a figura é corporal. Ela é mesmo a primeira das naturezas puramente materiais ou corporais, nomeada uma vez e de maneira excepcional antes da extensão: *ut sunt figura, extensio, motus* etc. p. 419, l. 19.

b / Por outro lado, no interior do gênero de ser material ou corporal, uma fronteira essencial separa: a coisa ou substância, o *ens*, que é real porque tem seu ser em si mesmo e pode existir só em si, *per se solam existere*, p. 443, l. 1-2; e os modos, que existem sempre em outra coisa (*in esse*), estão nos corpos como nas suas substâncias (*in corporibus esse*). Neste sentido, a figura se distingue radicalmente do corpo. Ela não tem um ser substancial, enquanto que o que é extenso em comprimento, largura e profundidade é indiferentemente verdadeiro corpo (físico) ou espaço (p. 442, l. 17-19). Sua transferência, quando ela passa de corpo em corpo, seja mediatamente (pena, corda, bastão), seja imediatamente (carimbo) não é um trânsito real ou uma transmigração. Neste segundo sentido, as figuras são puras, *puras*, enquanto são o outro do corpo, sua ausência, *sine corpore* (p. 414, l. 18).

Uma vez explicitada esta anfibologia, nossas quatro palavras da *Regra XII* não constituem mais um problema. A tradução de Vitor Cousin, *incorporal*, era inaceitável porque se situava no quadro da primeira oposição. A tradução deve nos instalar na segunda: no interior do puramente corporal, a figura (que, no caso, é bidimensional e é pintada sobre a área ou superfície dos corpos) se opõe à realidade substancial do próprio corpo, com suas três dimensões. A física e a metafísica cartesianas não cessarão de retornar a esta dissociação entre a superfície (que é modo ou limite) e o corpo ou a parte do corpo (que é substância). Os debates sobre a Eucaristia a partir das *Quartas Respostas* (AT VII, p. 249 ss.; IX, p. 192 ss.; FA II, p. 695 a 704) repousam sobre esta dissociação, com um envio explícito a Aristóteles (AT VII, p. 249, l. 20 e p. 251, l. 24). Como também nos *Princípios* (II, 15; FA III, p. 160-161 e nota 4) a teoria física do lugar.

Sine corpore retoma as duas expressões que comentamos, “sem passagem real de nenhum ser”, “nada de real para transmigrar”. A pureza é negação, *sine* retoma *absque* (*ullius*), l. 3 ou *nihil*, l. 11. Esta negação é negação de substância: *corpore* especifica o *ens* ou a *res* (*ullius*) *entis* (*reali*), l. 1. 3 ou (*nihil*) *reale*, l. 11.

*
* *

Concluamos brevemente ampliando um pouco o campo de estudo para retornar à problemática geral do senso comum.

1/ Parece-nos que a posição cartesiana permaneceu aproximadamente a mesma do começo ao fim da obra. Muitos dos seus elementos, quer abordando a função psicofisiológica, quer abordando as localizações cerebrais retomam as concepções anteriores e se inscrevem na tradição. Se Descartes tem o sentimento de uma originalidade é porque ao mesmo tempo ele dissocia radicalmente o mental do corporal (o que torna absurda a ideia de uma espiritualização) e porque ele geometrizava radicalmente o corpo (o que leva a pensar em sua pureza rigorosa: a centralização das informações sensoriais no meio do cérebro na pequena glândula H e a bidimensionalidade das figuras informativas, livres de todo corpo físico tridimensional).

2/ A metafísica cartesiana extrairá a originalidade do entendimento, *intellectus*, em relação a tudo o que pode um corpo ou o que, neste caso, é exatamente igual, a tudo o que pode um senso comum. Este trabalho, que constitui o essencial da análise do pedaço de cera, permite, ao mesmo tempo, distinguir a alma e o corpo e, no que concerne a alma, hierarquizar seus diferentes pensamentos, da sensação à inteligência, passando pela imaginação. Esta emergência de um entendimento puro começa na *Regra XII* (AT X, p. 415-416), floresce contra Regius nas *Notæ in Programma* (AT VIII, p. 356-357). Mas, nos parece que esta pureza intelectual nada tem a ver com a pureza das figuras, libertas do corpo, que circulam no interior da máquina corporal, tanto humana quanto animal.

3/ A relação do exterior e do interior é equívoca e é entendida diferentemente segundo se fala do corpo (onde todas as partes são exteriores uma às outras, *partes extra partes*) ou da alma (onde certos pensamentos são mais íntimos ou mais interiores do que outros). Notar-se-á que os *sentidos externos*, *sensus externi*, que são os cinco sentidos tradicionais, são contrapostos por Descartes tanto aos *sentidos interiores*, *sensus interni* (assim nos *Princípios* IV, 190 ou *Paixões da Alma* II, 85), quanto ao *senso comum*, *sensus communi* (assim na *Regra XII*, AT X, p. 413-414 e *Meditações II*, AT VII, p. 32, l. 17-18). Deve-se então considerar o senso comum como um senso interior ou interno? E o que significa esta interioridade? Trata-se de uma característica puramente espacial, o senso comum tendo sua sede na “parte mais interior (do cérebro), que é uma certa glândula bem pequena, situada no meio de sua substância”

(*Paixões da Alma* I, 31), ou de uma interioridade metafísica, que aproxima sentido interior e razão (cf. *Paixões da Alma* II, 85 e *FA* III, p. 1018 nota 1)? Esta questão será remetida à terceira noção primitiva, à união substancial entre a alma e o corpo. Mas, sublinhar-se-á que, mesmo quando se trata dos sentidos externos, a alma só sente na e por esta parte íntima do cérebro, por isso que se chama, e que Descartes continua a chamar, de senso comum. Como se na sensação a própria interioridade do pensamento, em si mesmo, guardasse alguma afinidade com a situação no interior de cérebro, no meio de sua substância.

Tradução Raul Landim Filho

PPGLM-UFRJ / CNPq

Revisão Lia Levy

UFRGS / CNPq

Referências

BEYSSADE, J-M. L'étendue n'est pas le corps (*Regulæ* XIV, AT X, p. 444, l 18). In : *Descartes au fil de l'ordre*. Paris : PUF, 2001, p. 89-104.

DESCARTES, R. *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humain*. Introdução e notas de Geneviève Rodis-Lewis. Paris: J. Vrin, 1959.

DESCARTES, R. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962

DESCARTES, R. *Œuvres complètes*. Edição de Jean Marie Beyssade e Denis Kambouchner. Paris : Gallimard, 2016-2019.

DESCARTES, R. *Œuvres philosophiques*. Edição de Ferdinand Alquié, 3 vols. Paris: Éditions Garnier, 1963-1973.

DESCARTES, R. *Œuvres*. Edição de C. Adam e P. Tannery, 11 volumes. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução e notas de J-L Marion com a colaboração de P. Costabel. Haia : Nijhoff, 1977.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. In: DESCARTES, R. *Œuvres et Lettres*. Edição e organização de André Bridoux. Bibliothèque de La Pléiade, Paris : Gallimard, 1952.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Texto revisto e traduzido por de Georges Le Roy. Bibliothèque de philosophie, Paris : Boivin, 1933.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução e notas de Jacques Brunschwig. Paris : Classiques Garnier, 1963.

DESCARTES, R. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Tradução de J. Sirven. Paris : J. Vrin, 1921.

GILSON, É. *Index Scolastico-Cartésien*. 2ª ed. revista e ampliada. Paris: J.Vrin.

RESUMO

Gostaria de discutir a concepção cartesiana do senso comum em geral e a forma que ela toma nas *Regulæ*, em particular em função de um ponto específico de tradução. Chamo de concepção geral do senso comum em Descartes, uma doutrina que, desde as *Regulæ* (das quais se conjectura que tenham, ao menos em parte, uma redação muito antiga, anterior a 1628) até as *Paixões da Alma* (1649), desenvolveu-se em torno de duas teses constantemente reafirmadas: a alma (dualismo metafísico) e a pequena glândula (centralização fisiológica).

Palavras-chave: Descartes; senso comum; glândula pineal; sensibilidade

ABSTRACT

*I would like to discuss the Cartesian conception of common sense in general, and the form it takes in the *Regulæ*, particularly in light of a specific point of translation. I call the general conception of common sense in Descartes a doctrine that, from the *Regulæ* (of which it is conjectured that they have, at least in part, a very old redaction, prior to 1628) to the *Passions of the Soul* (1649), developed around two constantly restated theses: the soul (metaphysical dualism) and the little gland (physiological centralization).*

Keywords: *Descartes; common sense; pineal gland; sensibility*

Descartes sobre a falsidade material

Jean-Marie Beyssade

Tratarei de uma noção controversa na filosofia de Descartes: o que ele chamou de ideia materialmente falsa. Essa noção suscita questões tanto internas quanto históricas. No quadro da explicação cartesiana da falsidade, uma ideia materialmente falsa soa como uma dor de cabeça senão como uma total inconsistência. Pode parecer que, de acordo com a doutrina cartesiana padrão, a falsidade ocorre apenas quando, por um ato da vontade livre, afirma-se ou nega-se alguma coisa; aparentemente, então, enquanto suspendo meu juízo, não pode haver qualquer falsidade em qualquer que seja a ideia.¹ Não obstante, Descartes introduziu as ideias materialmente falsas, afirmando: “Pois ainda que, como notei anteriormente, falsidade em sentido estrito, ou falsidade formal, só possa ocorrer nos juízos, há um outro tipo de falsidade, a falsidade material, que ocorre nas ideias.”² Com isso, surgem importantes questões: se há um segundo tipo de falsidade, característica de ideias, o que é essa falsidade? E qual é a relação entre a falsidade formal dos juízos e a falsidade material das ideias?

Problemas relacionados a ideias materialmente falsas são recorrentes na história da filosofia, especificamente no final do século dezessete, com a controvérsia sobre ideias verdadeiras e falsas. O ponto do debate entre Arnauld e Malebranche consistia na questão de se um só e mesmo ente (chamemo-lo ‘ideia’, alinhados à nova filosofia das ideias) pode receber duas realidades: (a) uma como minha ideia – uma modalidade da minha mente; essa realidade é a mesma em todas as minhas ideias e em todas as modalidades da minha mente e (b) uma segunda realidade, que Descartes chamou de realidade objetiva e que seus sucessores chamaram de realidade representativa, que é diferente em cada ideia segundo o

* Este artigo foi originalmente publicado em 1991, na coletânea *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, organizada por Philipp D. Cummins e G. Zöller e editada pela Ridgeview Publishing Company, p. 5-20. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

1 Descartes, *Meditationes* III, AT VII 37, II. 13-22; e IX 29; *Meditationes* IV, AT VII, 56, II. 15-18 e IX 45; *Princípios* I, art. 33. Todas as referências às *Meditações* serão dadas segundo a edição de Adam e Tannery (AT) das *Obras* de Descartes, primeiramente ao texto latino, acompanhado do volume, da página e dos números de linha, em seguida ao texto francês, acompanhado do volume e da página. Tendo em vista que as citações à edição AT são desnecessárias no caso das referências aos *Princípios da Filosofia*, elas não serão fornecidas

2 *Meditationes* III, AT VII 43, I. 26-29 e IX 34. NT. A tradução para o português das passagens citadas por J-M Beyssade é a tradução das passagens extraídas da tradução para a língua inglesa utilizada por ele de J. Cottingham, R. Stoothoff e D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, 1984, Vol.II p.30.

que ela representa. O debate entre Arnauld e Malebranche versa sobre a noção de *modalidade representativa*, acerca de se esta expressão tem ou não sentido. Ela terá sentido apenas se um pensamento, um modo da mente, puder ser sobre, ou representar alguma coisa, mesmo nos casos em que isso sobre o que ela é não for um modo da mente ou mesmo quando não existir; uma suposição que Malebranche considerava ininteligível. As ideias sensíveis ganham especial atenção. Embora nomeado de forma distinta, o problema da falsidade material discutido por Descartes e Arnauld com relação às *Meditações* dizia respeito às mesmas ideias sensíveis, se elas também possuem ou não realidade objetiva além de suas realidades como modos de meu pensamento.

Neste artigo irei tratar unicamente do problema interno, especificamente colocando em questão a consistência da explicação de Descartes. Para tanto, examinarei a surpreendente noção de falsidade material na Terceira Meditação (seção I) e sua aplicação às meras sensações (seção II), examinarei a troca entre Arnauld e Descartes sobre a falsidade material (seções III e IV) e, finalmente (seção V), comentarei alguns textos tardios de Descartes, principalmente os *Princípios*. O título de cada seção cita uma passagem intrigante que requer especial atenção.

I. VIX (DIFICILMENTE) [AT VII 37]

Descartes nem sempre distinguiu *pensamentos* (*cogitationes*, *pensées*) de *ideias* (*ideae*, *idées*). Frequentemente, no *Discurso* e mesmo nas *Meditações*, ele usa de modo intercambiável as expressões pensamentos ou ideias de coisas corpóreas.³ Na Terceira Meditação, porém, onde ele classifica os pensamentos em determinados tipos, ele afirma que apenas aqueles que são sobre – ou representam – coisas são propriamente chamados de *ideias*.⁴ Portanto, as questões a serem colocadas a respeito das sensações são, em primeiro lugar, se elas são ou não ideias e, em segundo lugar, caso sejam ideias, de que são ideias.

De acordo com Descartes, todo pensamento é uma modificação de um sujeito consciente, de tal forma que, por exemplo, meus pensamentos modificam meu eu consciente. Além disso, todo pensamento é consciente e tudo que ocorre no nível da consciência (qualquer coisa de que eu seja consciente) merece ser chamado de pensamento. É um uso inusitado do termo pensamento em inglês, assim como o é em latim e em francês, mas consistente ao longo da filosofia cartesiana. Cada tipo de consciência é chamado um modo de pensar: por exemplo, duvidar, entender, afirmar, negar, imaginar, sentir, lembrar e assim por diante. Cada estado da minha consciência é chamado de pensamento: por exemplo, essa ou aquela ideia, volição, sentimento, e assim por diante.⁵

Alguns dos meus pensamentos representam alguma coisa para mim, exibem um objeto. Não importa se a coisa ou objeto representado por meu pensamento existe ou não fora de mim de tal modo que meu pensamento corresponda ao objeto exibido; basta que algo seja exibido à minha consciência para chamar de ideia esse modo de pensar. Para Descartes, eu tenho uma ideia “quando penso em um homem, ou em uma quimera, ou no céu, ou em um anjo ou em Deus”.⁶ Não é necessário provar que todas as ideias representam objetos, ou que essa ou aquela ideia exhibe algo. Ser uma ideia é representar algo. Isso é uma definição estipulativa.

3 Por exemplo, *Meditationes* III, ATVII 35, l. 21 e IX 28; comparar com a quarta parte do *Discurso do Método*, ATVI 34, L. 2, 39, l. 21 e 40, l. 9.

4 *Meditationes* III, ATVII 37, l. 3-4 e IX 29.

5 Cf. *Meditationes* II, ATVII 28, l. 20-22 e IX 22; definição 1 da Exposição Geométrica nas Segundas Respostas, ATVII 160, l. 7-10 e IX 124; *Princípios* I, artigo 9.

6 *Meditationes* III, ATVII 37, l. 5-6 e IX, 29.

Obviamente, alguns de meus pensamentos possuem esse caráter representacional. Nesse caso, eu lhes chamarei de ideias. Se eles não têm tal caráter representacional, não merecem ser chamados de ideias. Aparentemente, nem todos os pensamentos são ideias. Encontramos outros modos de pensar, isso é, outras modalidades de nossa consciência que, nelas mesmas, não possuem aspecto representacional. Por exemplo, “quando eu quero, ou temo, ou afirmo, ou nego”, os pensamentos designados por esses verbos não são, neles mesmos, como imagens de coisas. Eles são volições, ou emoções ou juízos,⁷ digamos atitudes ou posições subjetivas assumidas por mim. Portanto, temos que dividir nossos pensamentos em dois tipos determinados (embora o segundo adquira um único nome somente após as *Meditações*⁸): alguns pensamentos têm um caráter representacional e nós os chamamos de ideias, os outros podem ser chamados de pensamentos não-representacionais.

Entretanto, as duas maneiras de pensar não estão no mesmo nível, pois as ideias são os elementos verdadeiramente fundamentais de todos os meus pensamentos. Apenas as ideias podem existir sozinhas. Todos os outros pensamentos, os que acima chamamos de pensamentos não-representacionais, são necessariamente relacionados a ideias ou, mais precisamente, a duas ideias diferentes e reais.

A) Primeiro, um pensamento não-representacional é sempre uma forma adicional acrescentada a uma ideia primária de alguma coisa; esta ideia é chamada de *subjectum meae cogitationis*,⁹ isto é, a matéria subjacente ao meu pensamento complexo. Por exemplo, estar em um estado de medo é temer alguma coisa, e temer alguma coisa requer uma ideia. Para temer um leão, por exemplo, eu preciso ter uma ideia primária do leão e o meu medo, ele mesmo, não é senão um acréscimo, uma forma adicional que não pode existir sozinha.¹⁰

B) E, segundo, mesmo essa forma adicional não-representacional, nela mesma, é um pensamento, isto é, enquanto consciente ela envolve uma ideia, que é, por exemplo, a ideia de meu próprio medo. Com efeito, essa segunda ideia não difere do meu medo ele mesmo¹¹ e é apenas uma forma representacional adicional do meu pensamento não-representacional. É uma ideia cujo objeto é o próprio pensamento não-representacional.

Logo, cada pensamento não-representacional está localizado entre dois pensamentos representacionais, entre duas ideias: uma ideia de um objeto, como tema do meu pensamento não-representacional, e uma ideia cujo objeto é o meu pensamento não-representacional na medida em que estou consciente dele.

Agora, e as sensações? Coloquemos de lado todo conhecimento intelectual adicional, que Descartes chama de “terceiro grau do sentir”¹², para voltarmos para os meros dados sensoriais. E desse assim chamado “segundo grau”¹³, retiremos as afeções e os apetites, e mesmo as percepções de prazer e dor. O que resta? “Eu estou agora vendo luz, ouvindo um som, sentindo calor”.¹⁴ Essas são diferentes sensações das quais, sem dúvida, sou cons-

7 *Meditationes* III, ATVII 37, l. 6-12 e IX, 29.

8 *Princípios* I, art. 32.

9 *Meditationes* III, ATVII 37, l. 9 e IX, 29. Cf. *Terceiras Respostas* (sexta objeção e resposta), ATVII 181-183 e IX 141-142.

10 Exposição Geométrica da *Segundas Respostas*, ATVII 160, l. 14-16 e IX, 124.

11 Cf. Carta a Mersenne de 18 de janeiro de 1641, AT III 295, l. 24-27, *Paixões da Alma* I, artigo 19, e o comentário de F. Alquié na nota 3 da p. 967, no vol. III de sua edição das obras filosóficas de Descartes (1973).

12 *Sextas Respostas*, ponto 9, ATVII 437, l. 8-11 e IX, 236.

13 *Sextas Respostas*, ponto 9, ATVII 437, l. 2-8.

14 *Meditationes* II, ATVII 29, l. 13; IX-23.

ciente. Na medida em que são conscientes, todas são pensamentos no sentido cartesiano da palavra e, portanto, são também ideias de mim como vendo, como ouvindo, como sentido. Estou autorizado a inferir com a maior certeza: “eu sinto, logo sou uma coisa que sente”; inferência que é uma mera instanciação de “eu penso, logo sou”.¹⁵

Todavia, essas sensações são ideias de alguma coisa? Elas exibem um objeto para a minha mente? À primeira vista, gostaríamos, talvez, de responder que *sim*. Nesse caso, as sensações seriam ideias genuínas, quaisquer que fossem os falsos juízos que pudessem ser posteriormente fundados sobre elas. Por vezes, julgamos falsamente que existe uma coisa real fora da minha sensação que se assemelha ao que sentimos. Talvez a coisa real não seja semelhante ao que sinto. Por exemplo, se estou doente de icterícia, a neve branca parecerá amarela. Talvez não haja nenhuma coisa real. Por exemplo, se estou sonhando com a neve, não há uma neve real. Ainda assim, contudo, parece que a diferença inquestionável entre as minhas várias sensações é uma diferença entre conteúdos representados diferentes. À primeira vista, parece que branco e amarelo, quente e frio diferem da mesma maneira que o quadrado e o redondo diferem um do outro. Desse modo, as sensações seriam chamadas propriamente de ideias; ideias que podem ser base para falsos juízos, mas cuja relação com os objetos que exibem estaria para além de qualquer dúvida. E, portanto, se evito referi-las a alguma coisa localizada fora de mim, as sensações de cores ou do frio, assim como as ideias de cabras, ou de quimeras, de triângulos ou de círculos representam igualmente vários objetos possíveis para a minha mente.

No entanto, essa não é a resposta cartesiana. Após um exame mais detalhado, há um outro tipo de erro ou falsidade, mais profundamente enraizado em algumas de minhas ideias. Note-se, em primeiro lugar, a afirmação de Descartes: “Se eu considerasse apenas as ideias nelas mesmas meramente como modos do meu pensamento, sem referi-las a nada mais, elas dificilmente poderiam fornecer-me algum material para erro”.¹⁶ Por que esse surpreendente “dificilmente”? Parece ser esse o caso das nossas puras sensações, das meras qualidades sensíveis e da sua assim chamada falsidade material; pois mesmo que eu não as refira a coisas externas, há algo de errado com esse tipo de ideia.

II. NON RERUM TAMQUAM REM (REPRESENTAR NÃO-COISAS COMO COISAS) [AT VII 43]

O que há de errado com meras sensações é explicado um pouco mais adiante, na Terceira Meditação. Embora eu as considere simplesmente como ideias, sem qualquer juízo sobre o mundo externo, não posso determinar se o que elas me representam é algo real e positivo ou apenas uma ausência e uma não-coisa. Essa explicação é derivada de uma teoria geral das ideias. Uma só e mesma ideia é um pensamento que possui uma realidade dupla. Ela é *minha* ideia e minha ideia *de* algo chamado objeto da minha ideia. Distingamos os termos ‘coisa’ e ‘objeto’ mais cuidadosamente do que Descartes o fez, embora ele tenha claramente sublinhado a diferença entre a realidade formal de uma coisa e a realidade objetiva de uma ideia.¹⁷ Por exemplo, o sol atual é uma coisa que existe no céu e o leão atual é uma coisa que corre em um zoológico. Eles podem ser contrastados, respectivamente, ao sol

15 Cf. Carta a Reneri para Pollot de março de 1638 (ponto 3), AT II, 37-38; *Princípios* I, art. 9.

16 *Meditationes* III, AT VII 37, l. 25-28 e IX 29.

17 Ver, por exemplo, as *Primeiras Respostas*, AT VII 102-103 e IX 81-82, e o comentário de Henri Gouhier (1962), cap. V, seção 2, p. 123. ‘Formal’ será usado, na sequência, em conexão com duas noções diferentes: ‘falsidade formal’, que só pode ser propriedade dos juízos, e ‘realidade formal’, que é o ser atual ou status de uma coisa (pensante ou extensa) ou um estado de coisa. ‘Realidade formal’ é distinta da ‘realidade objetiva’, que é o status de um objeto de pensamento ou de discurso.

enquanto um objeto visto pelo camponês, uma imaginação de um astrônomo ptolomaico ou uma noção intelectual de um astrônomo copernicano, e ao leão que amedronta alguém adormecido quando sonha.

Segundo Descartes, cada ideia pode ser considerada como minha ideia. Nesse sentido, todas as ideias têm a mesma realidade formal que qualquer outro pensamento, a saber, a minha realidade formal como coisa pensante. E essa realidade formal idêntica das minhas ideias se manifesta quando as considero materialmente¹⁸, como diversos modos de uma e mesma “matéria metafísica”¹⁹, porque permaneço uno e o mesmo quer eu pense nisso ou naquilo.

Todavia, uma ideia também pode ser considerada objetivamente, na medida em que representa este ou aquele objeto e comparada a uma segunda ideia, também assim considerada. Assim comparada, a realidade objetiva de uma ideia pode ser distinta de e desigual em relação à realidade objetiva de uma segunda ideia²⁰; pois há algo a mais quando penso no sol do que quando penso em um leão. E há algo a mais quando sonho com um leão de cinco patas do que quando vejo um leão de quatro patas: algo a mais, a saber, uma pata a mais exibida. Não há nada a mais na realidade formal dessa ideia, porque eu permaneço o mesmo. Não há nada a mais na realidade formal das coisas; ao contrário, há quatro patas formais a menos, pois suponho que em um sonho não há realidade formal alguma. Mas talvez haja algo a mais no conteúdo representado do meu pensamento, o qual chamo de seu objeto.²¹

Agora, qual o problema com as meras sensações quando reconsideradas na Terceira Meditação, que explica o surpreendente “difícilmente” e introduz a sua assim chamada falsidade material? Há um problema com a realidade objetiva delas porque, como assinala Descartes, ignoro se elas representam ou não uma qualidade real para a minha mente e, assim, se elas são realmente ideias de coisas ou de não-coisas. “A falsidade material ocorre nas ideias quando elas representam uma não-coisa como uma coisa”.²² A explicação permanece inteiramente obscura e mesmo enganosa. Pois parece envolver uma verdade filosófica, duas propostas cartesianas e inúmeros paralogismos. A verdade filosófica diz respeito à capacidade dessas ideias que Locke irá chamar mais tarde de “ideias de qualidades secundárias”. Se decidimos começar pelo que é dado à nossa mente para apreender qual é a verdade física no mundo corpóreo, enquanto consideramos meras sensações (por exemplo, as ideias de quente e frio, conforme a passagem da Terceira Meditação), nada podemos dizer sobre quais propriedades reais correspondem a esse tipo de sentimento.

Talvez essa importante verdade seja mais obscurecida do que iluminada por duas tarefas que Descartes tenta realizar simultaneamente. (a) A primeira é um projeto científico. Contra uma física antiquada, Descartes procura substituir todas as qualidades secundárias, como o calor e o frio, por figuras e movimentos. Uma qualidade real deveria ser tanto uma

18 *Meditationes*, Prefácio, ATVII 8, l. 20-21.

19 *Terceiras Respostas* (segunda objeção e resposta), ATVII 175, l. 13 e IX 136. Esse uso de ‘matéria’ explica a expressão ‘materialmente considerada’ e significa o mesmo que ‘realidade formal de uma coisa ou substância’ (cf. supra nota 17). Trata-se, porém, de um uso incomum no *corpus* cartesiano e, para prevenir equívocos com a expressão ‘falsidade material’, irei evitá-lo.

20 *Meditationes* III, ATVII 43, l. 28-30 e IX 31-32. Compare as ocorrências de ‘objective’ em VII 8, l. 22 e de ‘formaliter’ em VII 232, l. 14. Ver *Princípios* I, artigo 17, VIII 11, l. 5-11.

21 Por ‘objeto’ entendo a entidade da coisa representada na medida em que é representada. Cf. Exposição Geométrica nas *Segundas Respostas*, ATVII 161, l. 4-6. Por ‘coisa’ entendo a realidade formal (ver nota 17), que não depende de qualquer representação, mesmo que a coisa ou o estado de coisa possa ser representado com um objeto em e por um intelecto.

22 *Meditationes* III, ATVII 43, l. 28-30 e IX 34.

propriedade positiva da coisa física nela mesma quanto o conteúdo positivo da sensação que ela produz em um observador senciente normal. Mas os filósofos naturais costumavam discutir se há duas qualidades reais contrárias nas coisas ou apenas uma entidade positiva e sua ausência. (b) A segunda tarefa é epistemológica. Descartes encarrega-se de discriminar quais ideias possuem um conteúdo positivo e quais possuem um conteúdo negativo. Contra uma filosofia da mente antiquada, ele afirma que infinito é positivo e finito é negativo, da mesma maneira que duração, movimento, ser ou luz seriam positivos, ao passo que instante, repouso, nada ou escuridão seriam negativos.²³ Descartes pretende sugerir na Terceira Meditação o que ele irá defender nos Princípios IV, artigo 198, a saber, que não há calor ou frio ou qualquer outra qualidade real nos corpos; e o que irá afirmar nos *Princípios* I, artigo 69, que não há conteúdo representado em nenhuma sensação que possa ser percebido como um ente positivo existente nos objetos. No entanto, ao invés de examinar diretamente uma única sensação, ele procede de maneira tortuosa. Ele admite, como mera possibilidade²⁴, que uma sensação do calor representa algo de positivo, enquanto o frio nele mesmo seria somente uma ausência nos corpos reais. Então, ele refere sua nova noção à noção antiga de qualidade real, de modo a subverter essa última.

Isso produz equívocos. ‘Verdadeiro’ é aplicado a propriedades físicas e, assim aplicado, é positivo e contrário a ‘falso’ ou ‘aparente’²⁵; mas também se aplica à minha ideia ou sensação e, nesse caso, significa corresponder à própria coisa (seja ela positiva ou negativa).²⁶ ‘Coisa’ e ‘representar’ são usados em dois sentidos diferentes quando a ideia presumida materialmente falsa de frio é dita “representar uma não-coisa como coisa”.²⁷ Com efeito, se o frio físico não é senão uma ausência, minha ideia positiva do frio é produzida pelo frio, mas não o exhibe. E o que ela exhibe não é uma coisa física, mas um outro objeto. De tal modo que em ‘não-coisa’, ‘coisa’ significa coisa física, mas em ‘como uma coisa’, significa coisa não-física. Além disso, ‘representar’ significa exhibir em ‘representar como uma coisa’, mas não em ‘representar como uma não-coisa’. Os equívocos transformam-se em completa inconsistência quando Descartes explica por que minha ideia de frio é materialmente falsa se o frio é apenas uma ausência. Ele diz que isso é porque uma ideia é como se fosse de uma coisa.²⁸ Mas e as ideias claras e distintas de entes objetivos negativos, tais como o repouso, o instante ou mesmo o nada? Eles foram reconhecidos como sendo verdadeiras naturezas simples nas *Regras*, tal como as positivas.²⁹ E, parece-me, eles assim permanecem nas *Meditações*. Como imagens de coisas, essas ideias representam entes negativos como coisas; são elas materialmente falsas?³⁰

Talvez fosse uma boa pedagogia no início do século XVII, no que concerne às sensações, misturar o problema da realidade objetiva com o problema das qualidades reais contrárias. Mas isso parece estranha filosofia. As questões filosóficas são: uma única sensação representa alguma coisa, e se for o caso, o que ela representa? Por chamar de “verdadeira” tanto uma propriedade positiva física, quanto uma ideia fiel, a Terceira Meditação é um

23 *Meditationes* III, ATVII 45, l. 23-29 e IX 36

24 *Siquidem*”, *Meditationes* III, ATVII 44, l. 4; “*s’il est vrai de dire que...*”, AT IX 35.

25 “*An sint verae vel falsae (...) si autem sit verae*”, *Meditationes* III, ATVII 43, l. 24; “*si elles sont vraies ou fausses et seulement apparentes*” AT IX 34.

26 “*Siquidem sint falsae (...) si autem sint verae*”, *Meditationes* III, ATVII 44, l. 10-11 e 14; “*si elles sont fausses (...) et si ces idées sont vraies*”, AT IX 35.

27 *Meditationes* III, ATVII 45, l. 29-30 e IX 34.

28 *Meditationes* III, ATVII 44, l. 3-4 e IX 34-35.

29 *Regulae* XII, AT X 420, l. 3-8.

30 Ver o debate com Burman, ATV 153, e *Meditationes* IV, ATVII 54, l. 16 e IX 43.

problema. Quando discute simultaneamente um par de sensações contrárias, tais como calor e frio, para discriminar qual delas é positiva, dá uma pista falsa. Quando sugere que um ente negativo nunca pode ser objeto de uma verdadeira ideia, parece ser inconsistente com os próprios princípios do autor.

Há ainda um longo caminho a percorrer dessa primeira explicação a uma que seja satisfatória.

**III. SI ILLAM JUDICAS ESSE FRIGORIS IDEAM (SE VOCÊ JULGA QUE É A IDEIA DE FRIO)
[AT VII 207]**

As Quartas Objeções obrigaram Descartes a esclarecer suas noções. Arnauld rejeitou toda e qualquer falsidade material em ideias como sendo inconsistente com os próprios princípios do autor. Ele alegou (1) que só há erro no juízo, (2) que toda ideia é necessariamente, por ela mesma, “totalmente verdadeira” e (3) que Descartes confundiu juízo com ideia em sua consideração sobre a ideia de frio.

Como Arnauld sustenta essas alegações? Ele começa pelo exemplo cartesiano padrão utilizado na Terceira Meditação. Ele supõe que o frio é apenas uma não-coisa, uma qualidade física negativa, talvez a ausência de movimento nas partículas elementares. E admite que nossa sensação, o que sentimos quando dizemos “Está frio”, é uma ideia positiva chamada ideia-de-frio, que representa algo positivo à minha mente. Chamemo-la de ideia sensível do frio. De acordo com a Terceira Meditação, essa é uma ideia materialmente falsa. Por quê? Porque ela exhibe uma não-coisa, isto é, ausência fisicamente negativa de movimento, como uma coisa, isto é, o conteúdo mental positivo chamado frio. Nesse caso, contudo, replica Arnauld, o erro está em nosso juízo. De fato, temos duas ideias diferentes.³¹ Enquanto cientistas, temos uma ideia verdadeira do frio (físico), que é o próprio frio enquanto é objetivamente representado em nosso intelecto. Uma vez que supomos que o frio físico é um zero, a ideia do frio será necessariamente uma ideia negativa, a ideia de ser-zero.

Mas, você dirá, minha sensação exhibe algo de positivo à minha mente. Chamemo-la de ‘a’ (que não equivale a zero). Então essa sensação é uma ideia de ser-a. Onde está o erro? Em confundir a ideia de frio (físico) com uma sensação produzida pelo frio, mas que representa algo diferente de frio e que não é uma ideia de frio.³² Confundimos essas duas ideias porque estamos acostumados a chamá-las, ambas, ideias de frio. Trata-se de um erro de julgamento e, para corrigi-lo, basta que distingamos entre uma primeira ideia sensível adventícia e uma segunda ideia construída cientificamente. Como diz Jean-Claude Pariente: “Arnauld substituiu uma ideia confusa por uma confusão entre duas ideias”.³³ Nenhuma delas é necessariamente confusa, pois mesmo a ideia sensível parece ser apta a ser esclarecida e transformada em uma ideia positiva clara e distinta (de ser-a). E somente uma é propriamente chamada ideia de frio, porque ser-a não é o frio, embora o frio produza a ideia de a.

Para Arnauld, ocorre exatamente o mesmo no que concerne ao que Descartes chama de ideias materialmente falsas e nos outros erros, acerca dos quais ele fala apenas de erros no juízo. De acordo com a Terceira Meditação, temos duas ideias diferentes do mesmo sol.³⁴ Um camponês o vê como uma bola pequena, um astrônomo o conhece como sendo muitas

31 *Quartas Objeções*, ATVII 207, l. 9-13 e IX 161.

32 *Quartas Objeções*, ATVII 207, l. 19 e IX 162.

33 Jean-Claude Pariente (1985), I, cap. 2, II, 2.1, p. 74.

34 *Meditationes* III, ATVII 39, II. 18-30 e IX 31.

vezes maior que a terra. Embora essas duas ideias não possam se assemelhar ao mesmo sol que existe fora de mim, a segunda ideia não destrói a primeira e Descartes não se acanha de chamar ambas de ideias do sol. Nenhuma das duas é chamada de ideia materialmente falsa. Pois cada uma delas é uma ideia positiva que representa algo positivo para mim. Mesmo a ideia sensível exibe um objeto positivo, a saber, uma bola pequena, que existe ou, ao menos, poderia existir fora da minha mente como uma coisa no mundo físico.

Quando a ideia sensível é denominada de uma falsa ideia do sol, falsidade é apenas a falsidade formal de um juízo, se julgo que o sol real é como o objeto exibido por minha sensação. É o mesmo tipo de erro na Sexta Meditação, quando uma torre que a distância tinha parecido redonda, de perto pareceu quadrada.³⁵ O que é falso? Não é minha ideia de uma torre quadrada, visto que a torre nela mesma é realmente quadrada. Será minha primeira sensação, a ideia sensível de torre redonda? Não, porque ela é, nela mesma, a ideia verdadeira e positiva de uma torre redonda. Só há falsidade no meu juízo, quando julgo que a torre real corresponde ao objeto redondo exibido por minha primeira visão. E esse juízo falso equivale a uma confusão entre duas ideias: a primeira ideia sensível, que erroneamente chamo *da* torre enquanto ela é a ideia de *uma* torre redonda; e minha segunda ideia, que é a verdadeira ideia da torre quadrada e corresponde à torre nela mesma, seja essa verdadeira ideia exibida aos meus sentidos ou ao meu intelecto.

Assim, em todo lugar que Descartes menciona uma ideia materialmente falsa, encontramos um juízo falso, e duas ideias verdadeiras e talvez positivas. A primeira ideia sensível chamarei de ideia n.1. Trata-se de uma sensação, e é comumente chamada da sensação ou mesmo da ideia da propriedade física que causa a sensação. A verdadeira ideia dessa propriedade física chamarei de ideia n.2, seja essa ideia n.2 uma ideia sensível ou intelectual. Toda vez que há uma diferença entre essas duas ideias, a ideia n.1 pode, de modo estrito, ser chamada de sensação, mas não a verdadeira ideia da propriedade física que a causa. É a verdadeira ideia de uma outra coisa, visto que cada ideia é necessariamente a verdadeira ideia daquilo que ela de fato exibe.

Se compreendi corretamente a posição de Arnauld, a questão acerca das sensações consiste nas seguintes duas posições:

1. Há uma equivocidade na expressão 'ideia de uma coisa'. Para definir o que é a ideia de uma coisa (do sol, da torre, do frio), podemos começar com a coisa física verdadeira, e nesse caso a ideia da coisa é a coisa mesma enquanto representada para um verdadeiro conhecimento³⁶, ou podemos começar com o objeto de nossa sensação, que talvez não corresponda à coisa como ela é nela mesma. Nesse segundo caso, há dois diferentes conteúdos representados. Talvez um seja positivo e o outro negativo, talvez um seja verdadeiro, i.e., corresponda à natureza da coisa física, e o outro seja falso. Mas, de todo jeito, a falsidade consiste em uma diferença entre duas ideias.³⁷

2. Não pode haver falsidade material em uma ideia, mas apenas falsidade formal em um juízo. Se você refere sua ideia sensível a alguma outra coisa, seja a própria coisa física seja a verdadeira ideia intelectual dessa coisa, você pode se enganar em seu juízo. Por outro lado, se você considera apenas a ideia nela mesma, sem referi-la a nenhuma coisa externa, mas apenas a seu próprio conteúdo representado, ela não pode oferecer nenhum material para erro. Aqui, não se deve acrescentar o *raramente*. O conteúdo representado pode ser

35 *Meditationes* VI, AT VII 76, II. 22-24 e IX 61.

36 *Quartas Objecões*, AT 206, II. 16-24 e IX 161.

37 *Quartas Objecões*, AT 207, II. 3-16 e IX 161

positivo ou negativo, o objeto exibido corresponder ou não à realidade formal da coisa física. De todo modo, a ideia é nela mesma completamente verdadeira, *veríssima*.³⁸

IV. NON POSSIM DIJUDICARE (SOU INCAPAZ DE JULGAR) [AT VII 234]

Em sua Quartas Respostas, Descartes admite a força dos argumentos de seu crítico, mas não dispensa a noção de falsidade material. Como Jean-Claude Pariente assinala, ele mantém que “uma ideia confusa não consiste na confusão de uma ideia com outra”.³⁹ Passemos aos pontos principais de sua resposta.

Primeiro, ele retorna à sensação de frio, que chamamos de ideia n.1, como um ponto de partida para toda discussão filosófica acerca do tema. Ele abandona duas suposições introduzidas na Terceira Meditação como meras possibilidades, e que Arnauld tomou como premissas inquestionáveis para seu argumento. A primeira é a de que o frio físico real é apenas uma ausência de movimento. Essa é uma afirmação científica verdadeira segundo a física cartesiana. Entretanto, enquanto um trabalho científico, por exemplo, o *Le Monde*, começa com verdades físicas e depois se volta para as várias sensações produzidas na mente pelas coisas corpóreas, uma investigação metafísica deve proceder de modo oposto. Ela começa com a sensação de frio, que agora é a única ideia primária de frio, e depois se voltará para a verdadeira propriedade física que produz essa ideia. A segunda pressuposição é a de que a sensação ou ideia de frio representa um ente positivo para a mente. Na Terceira Meditação foi assumido que toda sensação é uma ideia com caráter representacional e com conteúdo representativo. A questão era então se esse conteúdo representativo é um ente positivo ou negativo, considerando que se há um conteúdo, um ente positivo ou um ente negativo está sendo representado. Infelizmente, essas duas possibilidades foram consideradas em separado; na verdade, a segunda não foi, de fato, discutida. Tanto Arnauld quanto Descartes assumiram que a ideia de frio seria materialmente falsa se uma sensação exibisse algo positivo à mente, sendo a propriedade física apenas uma ausência. A partir da crítica de Arnauld às ideias materialmente falsas, a própria hipótese fenomenológica acerca de um ente positivo representado é revisitada e é questionada a disjunção, por ela pressuposta.

Descartes, nas Quartas Respostas, rejeita qualquer questão física: “O fato do frio ser uma coisa positiva ou uma ausência não afeta a ideia que tenho dele, que permanece a mesma que sempre foi”.⁴⁰ Essa ideia não desaparece, permanece sempre a mesma, seja qual for o progresso de uma física mecânica. Chama-se de a sensação de frio, ou a ideia de frio, ou a ideia que tenho concernente ao próprio (*de ipso*) frio. E essa ideia n.1, sem referi-la a qualquer outra coisa, parece ser nela mesma obscura e dupla.

Sou incapaz de julgar (*dijucare*; discriminar por meu juízo) se o que ela me representa é ou não algo positivo que existe fora da minha sensação. E assim posso ser levado a julgar (*judicandi*) que é algo positivo embora de fato possa ser meramente uma ausência.⁴¹

38 *Quartas Objeções*, AT 207, II. 17-19 e IX 162. Ver as objeções de Burman, ATV 152.

39 Jean-Claude Pariente (1985), III, 2.2.1, p. 75.

40 *Quartas Respostas*, ATV 232, II. 21-23 e IX 180.

41 *Quartas Respostas*, ATV 234, II. 14-18 e IX 180.

Antes de discutir alguns detalhes dessa excelente tradução de John Cottingham^{NT1}, vou considerar mais a razão de Descartes para rejeitar a segunda pressuposição. Trata-se de um e o mesmo pensamento (chamemos de uma sensação ou uma ideia ou qualquer nome de sua preferência) que contém nele mesmo uma ambiguidade. A falsidade material resulta em um juízo incorreto, mas não tem este como base. Antes de qualquer juízo, a falsidade material de uma ideia consiste em minha incapacidade de julgar, de discriminar por um juízo, entre dois casos. Quais são esses dois casos? Nesse contexto, sugiro que Descartes dá um passo em direção a questionar o caráter representativo da sensação, e devo então revisitar a tradução do Cottingham e o texto latino.

Uma ideia tem apenas duas realidades, sua realidade objetiva e sua realidade formal. Descartes sustenta que a questão da falsidade material não pode concernir à primeira (a ideia considerada formalmente, enquanto representando isso ou aquilo em sua realidade objetiva)⁴², nem à outra (a ideia considerada materialmente, em sua realidade formal, enquanto pertencente a uma e a mesma coisa pensante, a saber, minha própria mente).⁴³ Em consequência, só pode concernir o limite entre as realidades objetiva e formal. O que sou incapaz de discriminar é se, em uma sensação, além do estado psicológico afetivo, há ou não um conteúdo representativo. No segundo caso, uma sensação não teria qualquer caráter representativo (exceto na medida em que todo pensamento consciente contém uma ideia de mim mesmo); seria um pensamento não-representacional, como vontades ou afecções; e não mereceria propriamente o nome de ideia.

Passo a comparar duas frases cartesianas, a das Quartas Respostas que acaba de ser citada e uma outra da Terceira Meditação. Na Terceira Meditação, Descartes considera a hipótese de uma realidade objetiva positiva em minha sensação e observa: “visto que a realidade que representam é tão pouca que sequer posso distinguir (*non possim distinguere*) essa realidade (*illud*) de uma não-coisa (*a non re*).⁴⁴ À primeira vista, essa passagem se parece bastante com a quarta resposta a Arnauld. Descartes já havia afirmado a incapacidade de fazer uma distinção. Mas a distinção era no interior do conteúdo representado (*illud*), no interior do que nos é exibido: estava pressuposto que havia algo sendo representado em nossa mente (*illud*) e a única questão era se esse objeto (*illud*) era ou não real, ‘real’ denotando aqui uma propriedade física correspondente.

John Cottingham traduz a frase das Quartas Respostas da mesma maneira, como se estivesse reiterando a mesma afirmação. Mas, na verdade, ela é ligeiramente diferente. Descartes já havia descartado todas as questões sobre coisas físicas, de tal modo que sua nova preocupação é apenas sobre objetos. Ora, ele suspeita que sensações podem não ter qualquer conteúdo representativo. Não é possível dizer ou discriminar se uma sensação exhibe ou não alguma coisa (*quid*), exceto, talvez, ela própria. A questão não é sobre o que é representado, isto é, se o que é representado por uma sensação é uma coisa positiva ou negativa: em vez disso, a questão é se alguma coisa é representada, isto é, se uma sensação tem ou não realidade objetiva e, portanto, se é uma ideia genuína.

Na tradução de Cottingham, como na Terceira Meditação, o objeto da minha ideia permanece não questionado, e o que é perguntado é apenas se ele corresponde a uma coisa

NT1 Segue a versão original da tradução de J. Cottingham para a passagem: “*I am unable to judge whether or not what it represents to me is something positive which exists outside of my sensation. And hence I may be led to judge that it is something positive though in fact it may merely be an absence*” (p. 164).

42 *Quartas Respostas*, ATVII 232, II. 8-15 e IX 180.

43 *Quartas Respostas*, ATVII 232, II. 15-21 e IX 180.

44 *Meditationes* III, ATVII 44, II. 14-17 e IX 35.

positiva existente fora de mim. Mas em sua resposta a Arnauld, Descartes considera uma questão mais radical. Ele pergunta: minha sensação me exhibe alguma coisa? Caso exhiba, esse ser objetivo positivo será então capaz de se tornar uma coisa possível, que existe ou, ao menos, pode existir no mundo físico. Caso não exhiba, minha sensação é um pensamento não representativo, sem qualquer objeto exceto meu próprio ser, i.e., a realidade formal de um pensamento. Descartes responde que é incapaz de discriminar qual é o caso. E esse é o problema da falsidade material.⁴⁵

Concluirei com as Quartas Respostas. Descartes avançou um passo adiante. Ele introduziu o equívoco no interior do que chamamos de ideia n.1, no interior da sensação primária. E sugeriu que o limite entre a realidade formal e a realidade objetiva é, nesse caso, indecível, de tal modo que não se pode dizer se sensação é uma ideia de algum objeto ou se é meramente um pensamento não representativo ou sentimento. Mas esse é apenas um passo. Descartes não distingue ou contrasta claramente entre a negação de todo caráter representativo e a atribuição de um conteúdo representado negativo. Além disso ele admite que uma ideia materialmente falsa “é referida a algo diferente daquilo de que ela é de fato a ideia.”⁴⁶ Essa afirmação parece envolver todas as premissas exigidas pela crítica de Arnauld. A estória ainda não está completa.

V. *Duobus modis...judicium* (Duas maneiras de julgar) [AT VIII-1 34]

O último capítulo encontra-se nos trabalhos subsequentes, sobretudo nos *Princípios*. A primeira parte dos *Princípios*, escrita na mesma época que as *Respostas*, embora publicada só alguns anos mais tarde (1644 em latim, 1647 em francês), foi defendida nos *Comentários a um Certo Programa* (1647) e estendida a novos temas nas *Paixões da Alma* (1649). Todos esses textos oferecem uma abordagem consistente sobre percepção sensível, embora evitem a expressão controversa ‘ideias materialmente falsas’. Esta ocorre apenas na *Conversação com Burman* (1648) e, claro, na tradução francesa das *Meditações* (1647).

O que dizer do caráter representativo das sensações? Margaret Wilson defende que

...diante da crítica de Arnauld, Descartes recua de sua posição nas *Meditações* [...] nos *Princípios* [...], (ele) se distancia da tese de que todas as ideias, e em particular as ideias dos sentidos, são *tanquam rerum imagines*. Podemos vê-lo ali se esforçando em busca de uma explicação alternativa de nossa eterna tendência a confundir meras sensações com ideias que clara e distintamente representam as propriedades (reais) das coisas. (1978, cap. III, 2, p.105)

Quero examinar esse argumento sofisticado e qualificar o distanciamento que ele menciona.

Primeiro, ao longo desses anos, Descartes usa a palavra ‘ideia’ sem qualquer restrição e usa, por exemplo, ‘sensação de cor’ e ‘ideia de cor’ de modo intercambiável. Acerca da ideia de Deus, no artigo 17 dos *Princípios*, Parte I, ele explicitamente reitera a tese da dupla realidade. E no artigo 32, classifica todos seus pensamentos em dois tipos gerais: enquanto o segundo inclui todos os pensamentos não representativos sob o nome de ‘volições’, o primeiro inclui sensações juntamente com imaginações e noções intelectuais puras. É certo que estas não são chamadas de ideias e sim de percepções ou operações do intelecto. Nas

45 *Quartas Respostas*, ATVII 234, II. 13-17 e IX 181.

46 *Quartas Respostas*, ATVII 233, II. 10-11 e IX 180.

Paixões da Alma, artigo 17, entretanto, uma importante explicação nos é oferecida: todo tipo de percepção ou conhecimento pode ser chamado de uma paixão. Por que isso? Descartes fornece duas razões:

1. “Muitas vezes não é nossa alma que produz essas percepções tais como são.” Isto é verdade para o caso de dados sensíveis, mas não para construções científicas, por isso a expressão ‘muitas vezes’;

2. “Nossa alma sempre as recebe das coisas por elas representadas”. Claramente, essa afirmação, que tudo inclui, aplica-se também a meras sensações, que mantêm um caráter representativo. Mas que tipo de coisa elas representam? Talvez devamos aqui substituir ‘coisa’ por ‘objeto’, mas volta a mesma questão: que tipo de objeto ou conteúdo representado encontramos em uma mera sensação?

Agora podemos retornar aos *Princípios*, Parte I, artigo 66 sq., onde há a explicação mais elaborada. Dentre as percepções sensíveis que derivam da terceira noção primitiva, a noção de união corpo e alma, Descartes dispensa uma atenção especial ao que ele chama de *sensus*, que distingue de – e contrasta com – afetos e apetites. Habitualmente, atribuímos essas sensações (por exemplo, cores, sons, calor e frio, e assim por diante) a uma coisa externa. Mas, segundo Descartes, há dois modos distintos de julgar. O homem comum e os filósofos escolásticos habitualmente julgam haver uma coisa física real que está localizada fora da mente e corresponde ao que se sente quando se vê uma cor, ouve um som, e assim por diante. Chamarei esse juízo de ‘juízo n.1’. Filósofos cartesianos entendem que essa é uma afirmação precipitada e cega. Assim, depois de uma terapia deflacionária cartesiana, devemos limitar nosso juízo a: “Há algo nos objetos (isto é, nas coisas, o que quer que ela sejam, das quais nos chegam as sensações) cuja natureza ignoramos.”⁴⁷ Esse novo juízo reduzido nos fornece evidência de que Descartes agora nega ao mero *sensus* todo conteúdo representado e rejeita seu caráter representativo?

Penso que não. Parece-me que (1) o juízo reduzido – que daqui em diante chamarei de ‘juízo n.2’ – afirma alguma externalidade, embora admita uma ausência de todo conteúdo representado; e (2) que o juízo n.2 não é um acréscimo extra e arbitrário à minha sensação, como era o juízo n.1, mas é o próprio caráter representativo da minha sensação. A segunda afirmação é amparada pelo início do artigo 66 e pela relação cartesiana entre um juízo filosófico verdadeiro e a clareza e distinção de uma ideia. Se o juízo n.2 é filosoficamente incontestável, não pode ser estendido para além do que a percepção apresenta. Assim, a relação com a externalidade (com todas as qualificações expressas no juízo n.2) é dada com nosso mero *sensus*. “Isto é precisamente o que está contido em nossa percepção e aquilo de que estamos intimamente conscientes.”⁴⁸ Mas que tipo de externalidade é afirmada no juízo n.2?

À primeira vista, parece que precisamos “reconhecer uma distinção entre o caráter representativo de uma ideia”, aqui o *sensus* que refere a algo nos objetos, “e sua realidade objetiva”, aqui a ausência de qualquer conteúdo representado, visto sermos inteiramente ignorantes acerca do que pode estar nos objetos. Como Wilson (1978), considero essa distinção “mais uma dificuldade do que um auxílio.” (p. 106) Mas talvez possamos escapar dela, pois referir dados sensíveis a objetos externos e, assim a coisas físicas possíveis, não é meramente um impulso cego ou vazio. Todas as qualidades sensíveis estão conectadas com outras qualidades, as qualidades geométricas e as mecânicas, que são dadas tanto aos nossos sentidos, quanto ao nosso intelecto. Ora, figuras e movimentos “não são sentidos

47 *Princípios*, I, artigo 70, ATVIII (1) 34, II. 15-18.

48 *Princípios*, I, artigo 66, ATVIII (1) 32, II. 12-14. (O texto em francês é bem diferente.)

ou entendidos por nós diversamente da maneira como estão ou pelo menos podem estar nos objetos.”⁴⁹ E sua conexão com as sensações não é um ato secundário do juízo, que acrescenta uma referência objetiva extra a uma mera afecção interna, como aprender uma língua acrescenta um sentido extra a meros sons. Ao contrário, desde o início estou consciente das sensações de calor e frio, cores e assim por diante (que são referidas a coisas externas, embora não me exibam nenhum conteúdo capaz de ser atribuído a essas coisas) e, ao mesmo tempo, de ideias de figuras, movimentos e assim por diante (cujo conteúdo representado é facilmente percebido como coisas ou modos de coisas).⁵⁰ O caráter representativo da sensação, portanto, reúne um conteúdo duplo: um conteúdo psicológico interno, i.e. a diversidade subjetiva do dado sensível sentido; e o conteúdo objetivo representado de ideias geométricas. Visto que a geometria fornece mais diferenças (ou respostas) do que as sensações fornecem variações (ou fazem perguntas), temos na verdade muitas conexões a inferir.

Do fato de que percebo pelos meus sentidos uma grande variedade de cores, sons, odores e sabores, bem como variedades de calor e de dureza etc., estou correto ao inferir que os corpos de onde procedem todas essas diversas percepções dos sentidos possuem variedades que lhes correspondem, embora essas variedades, talvez, não lhes sejam semelhantes. (*Meditationes* VI, AT VII 81, II. 17-22 e IX 64)

Mas o caráter representativo tem como base a relação natural ente um conteúdo (não-representativo) de sensações variadas e um conteúdo representado (de ideias geométricas).

Concluo que a referência espontânea de *sensus* à externalidade é enraizada na própria sensação ou ideia, enquanto outros tipos de pensamento sensível são referidos apenas à internalidade. Se julgo que uma cor é algo (não sei o quê) no objeto, é porque a sinto como dirigida para fora. Nossa referência do *sensus* a objetos externos, ao passo que referimos apetites e alguns prazeres ou dores a nosso próprio corpo, e paixões à nossa alma⁵¹, não é um juízo adicional acrescentado a um sentimento primariamente interno. É uma referência interna com esse tipo de sensação. Por ser relacionada a uma coisa representada, essa percepção permanece sendo uma ideia. Porque seu conteúdo é meramente subjetivo, ela demanda algumas outras ideias que lhe forneçam um conteúdo representado e traduza sua própria variedade em diferenças objetivas.

VI. CONCLUSÕES

Tendo discutido as objeções de Arnauld e as explicações subsequentes de Descartes sobre ideias materialmente falsas, volto às minhas questões originais. Espero que a noção cartesiana de ideias materialmente falsas agora pareça um pouco menos inconsistente do que antes. Com efeito, o modo como Descartes introduziu a falsidade material na Terceira Meditação foi um bastante confuso e precisamos reunir algumas de nossas conclusões para esclarecer sua noção.

1. Não conhecemos coisas, por exemplo corpos físicos, a não ser por meio das ideias que deles temos. De tal modo que, antes de questionar se nosso juízo é verdadeiro ou não,

49 *Princípios*, I, artigo 70, AT VIII (1) 34, II. 27-30.

50 *Princípios*, I, artigo 71.

51 *Paixões da Alma*, I, artigos 22-25.

i.e., se ele afirma algo que, de fato, pertence à coisa real externa, é necessário perguntarmos o que uma ideia representa para a mente, i.e., que objeto ela exhibe.⁵²

2. O problema com uma mera sensação, como calor e frio, é que não somos capazes de discriminar se ela representa um objeto que pode existir fora de nossa mente ou se ela não exhibe ente algum, nem positivo nem mesmo negativo, cuja existência fora da mente tem sentido.

3. Referir uma ideia a algo é uma expressão com dois sentidos bem diferentes. Pode-se referir uma ideia a uma coisa externa que supostamente existe fora da mente. Isso é um juízo e, supostamente, pode-se suspendê-lo. Enquanto se suspende o assentimento, uma ideia dificilmente fornece material para erro. Por que dificilmente? Porque resta um outro tipo de referência. Uma ideia, mesmo uma ideia sensorial, por exemplo, nossa sensação de frio, é ainda referida a um objeto possível. Essa referência não é um juízo. Está fora de nosso poder. Ainda assim pode nos induzir a cometer erro.

4. O que sentimos (em *sensus*, em sentido estrito, em contraste com afecção e apetite) é por si mesmo e antes de qualquer juízo referido a um objeto externo: por isso seu caráter representativo, e por isso o chamamos de ideia. Mas não fornece qualquer conteúdo representado à nossa mente: por isso a suspeita de que sensação é um pensamento não-representativo, que merece ser chamado de sentimento e não ideia.

5. É muito difícil, mesmo para um filósofo cartesiano, considerar que o que é sentido como um ente meramente quimérico, pois ‘quimera’ abrange muitas coisas. Algumas vezes uma coisa física que não existe, mas que poderia existir no mundo, como o leão de cinco patas, é chamado de quimera.⁵³ Fariamos melhor se reservássemos ‘quimera’ para o que é impossível⁵⁴, certificando-nos de que distinguimos diferentes níveis de impossibilidade. Por exemplo, algo pode ser impossível, como um círculo quadrado, porque envolve elementos contraditórios, cada um deles sendo possível. Há um último nível mais profundo de impossibilidade, quando qualquer existência externa é sem sentido. Por exemplo, esse é o caso dos meus prazeres ou dores internos, que não podem existir fora do meu sentimento. E talvez seja também o caso de outras sensações tais como calor e frio. Assim, Luyne corretamente traduziu “ideias de não-coisas” como “ideias que representam apenas entes quiméricos, que não podem existir.”⁵⁵

6. Se Descartes não se encontra em apuros ao chamar de ideias nossas meras sensações, é por duas razões muito distintas. Primeiro, porque elas são naturalmente referidas à externalidade em geral, exatamente como as ideias de qualidades geométricas primárias às quais estão relacionadas. E, segundo, porque são, como conscientes, ideias de mim mesmo: de tal modo que se minha sensação de frio não é uma ideia da friagem física é, ainda assim, uma ideia de ser-a, isto é, uma qualidade de algum tipo, que equivale a um objeto interno.

Por isso, podemos com facilidade entender o que é a falsidade material das ideias e sua relação com a falsidade formal dos juízos. Quando julgamos falsamente que uma propriedade pertence a uma coisa real, a falsidade formal de meu juízo tem como raiz a falsidade material da minha ideia, que consiste na sua natureza representacional, na sua referência de um conteúdo subjetivo interno a um objeto externo não representado. E se

52 Cf. carta a Gibieuf, 19 de janeiro 1642, AT III, 474, II. 13-20.

53 *Conversação com Burman*, ATV 160.

54 *Quintas Respostas*, ATVII 383, II. 16-20.

55 *Meditationes* III, AT IX p.34. Tradução francesa para AT VII 43, II. 25-26 (“*des êtres chimériques qui ne peuvent exister*” = *non rerum*).

nossa vontade é sempre livre para evitar o erro formal, ela é induzida a julgar pela própria ideia, o que fornece uma ocasião ou um material para erro e uma propensão a cometê-lo.

Tendo em vista que a fronteira indecível entre realidades formal e objetiva é o ponto principal, uma comparação talvez possa ajudar a fazê-la mais viva. Arnauld comparou a extensão inteligível de Malebranche com um bloco de mármore bruto, que continha as feições de Santo Agostinho, mas também muitas outras possíveis estátuas. Uma ideia cartesiana é como uma pintura. Se uma pintura é uma representação, pode-se perguntar se ela representa uma coisa real ou uma fantasia fictícia. Em qualquer um dos casos, ela representa um objeto. Mas quando se divide a pintura em partes menores e menores, chega-se a um limite indecível. Como o fotógrafo no filme "Blow Up", Arnauld supôs sempre ser possível distinguir uma realidade objetiva, talvez uma parte minúscula de um cadáver representado escondido ao fundo. Mas Descartes sabia que toda pintura representacional, em última análise, envolve toques ou pinceladas não representacionais. São cores reais, na fronteira entre representacional e não representacional; e ao menos podem representar o que Descartes chamou de ideias materialmente falsas.⁵⁶

Tradução Ethel Rocha

PPGLM-UFRJ / CAPES / CNPq

Revisão Marcos André Gleizer

UERJ/CNPq

Referências

DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*. Ed. F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier, 1973.

DESCARTES, R. *Oeuvres*. Edição de Ch. Adam e P. Tannery. 12 vols. Paris: Leopold Cerf, 1897-1913.

DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes*. 3 vols. Ed. J. Cottingham, R. e D. Murdoch. Vol. II: *Meditations of First Philosophy, Objections and Replies, The Search for Truth*. Cambridge University Press, 1984.

GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962.

PARIENTE, J.-C. *L'Analyse du langage à Port-Royal*. In: *Six études logico-grammaticales*. Paris: Les Editions de Minuit, 1985.

WILSON, Margaret. *Descartes*. Routledge, 1978.

56 Devo muito a Phillip D. Cummins pela correção de muitos erros linguísticos e filosóficos. Os que restaram são meus.

RESUMO

Tratarei de uma noção controversa na filosofia de Descartes: o que ele chamou de ideia materialmente falsa. Essa noção suscita questões tanto internas quanto históricas. Neste artigo irei tratar unicamente do problema interno, especificamente colocando em questão a consistência da explicação de Descartes. Para tanto, examinarei a surpreendente noção de falsidade material na Terceira Meditação (seção I) e sua aplicação às meras sensações (seção II), examinarei a troca entre Arnauld e Descartes sobre a falsidade material (seções III e IV) e, finalmente (seção V), comentarei alguns textos tardios de Descartes, principalmente os Princípios

Palavras-chave: Descartes; ideias materialmente falsas; sensações; realidade formal; realidade objetiva; juízo

ABSTRACT

I shall be concerned with a controversial notion in Descartes' philosophy: what he called a materially false idea. This notion presents both internal and historical questions. In this paper I shall deal solely with the internal problem, questioning, specifically, the consistency of Descartes' account. To that end I shall examine in the Third Meditation the surprising notion of a materially false idea (Section I) and its application to mere sensations (Section II), review the exchange between Arnauld and Descartes on material falsity (Section III and IV), and finally (Section V), comment on some late texts of Descartes, mainly the Principles.

Keywords: Descartes; materially false ideas; sensations; formal reality; objective reality; judgement

“Tornar-se ateu” (AT I, 150, 13)

Sobre uma passagem controversa da Primeira Meditação (AT VII, 21, 17-19; IX, 16)

Jean-Marie Beyssade

O *Bulletin Cartésien* acolhe, hoje, excepcionalmente, uma resposta à uma resenha^{NT1}. É normal, com efeito, que um autor de resenha se expresse com toda liberdade, sob sua própria responsabilidade e ressaltando o que lhe parece ser contrassensos ou tergiversações: nós desejamos preservar essa liberdade de toda censura ou autocensura. É normal ainda que o autor defenda o seu ponto de vista e responda ao autor da revisão: usualmente, essa réplica livre pode e deve ser feita em outro lugar que não em um boletim, cuja função não é o debate. Nós não desejamos que ele se torne esse lugar. A exceção de hoje explica-se pela importância do tema, pela cortesia dos interlocutores e pela acolhida generosa da revista *Archives de Philosophie*.

O problema em questão concerne à prova *a priori* da *Quinta Meditação* e sua inserção exata na ordem das razões. Todos sabem, desde as célebres discussões que agitaram os anos cinquenta na França, que é preciso dar conta, ao mesmo tempo, de duas verdades cartesianas incontestáveis: (a) a prova dita ontológica surge com a justificação das verdades matemáticas, depois das provas *a posteriori* terem estabelecido a existência de um Deus todo-poderoso e não-enganador na *Terceira Meditação* e depois que a regra geral (“tudo que concebemos clara e distintamente é verdadeiro”) recebeu, a partir daí sua justificação metafísica na *Quarta Meditação*; como se essa nova prova se apoiasse, portanto, na ordem das razões, nas provas precedentes e suas consequências; (b) a prova dita ontológica, quando ela surge, autoriza uma espécie de colocação entre parênteses das verdades adquiridas nas *Meditações* precedentes¹ e sua certeza mantém, então, uma relação complexa de semelhança

* Este artigo foi originalmente publicado em 1992, no *Bulletin Cartésien* 20, publicado no periódico *Archives de Philosophie*, v. 55, n. 1, p. 3-6. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

NT1 Trata-se da resenha feita por Vincent Carraud sobre o artigo de Georges Moyal (1988), publicada no *Bulletin cartésien* XIX, *Archives de Philosophie*, v. 54, n. 1, p. 71-72).

1 “...ainda que tudo que concluí nas *Meditações* precedentes não fosse verdadeiro” (AT VII, 65, 27-28; IX-1, 52).

e dessemelhança com a certeza das demonstrações matemáticas², como se essa nova prova permitisse tomar um novo ponto de partida e pudesse, na ordem das razões, se ligar diretamente ao momento da dúvida, para encerrá-lo e fundar, por ela mesma, a regra geral de evidência e as demonstrações matemáticas sem pressupor as provas *a posteriori* e o que elas permitiram alcançar.

A originalidade de Georges Moyal consiste em buscar, na *Primeira Meditação*, o lugar exato em que se abriria uma bifurcação entre duas vias: a que conduziria da dúvida metafísica ao *Cogito* e às provas *a posteriori* e a que conduziria da recusa da dúvida metafísica à prova *a priori*. Ele acredita encontrar esse ponto de bifurcação nas poucas linhas controversas em que Descartes, meditando sobre os riscos de um Deus todo poderoso (que poderia me ter feito tal que eu me enganasse sempre, mesmo quanto as verdades matemáticas mais simples) evoca aqueles que preferirão negar um Deus tão poderosos do que deixá-lo abalar a certeza de todas as outras coisas. G. Moyal não tem dúvida: esses são os matemáticos ateus, humanistas satisfeitos com a razão simplesmente humana, que se contentam com a evidência matemática e renunciam tranquilamente a todo Deus (tanto um possível *Deus deceptor*, que motiva inicialmente a hipérbole da dúvida metafísica, quanto um *Deus verus e verax*, que acaba por garantir a regra da evidência). Esses matemáticos pacificamente ateus seriam aqui, por um tempo, deixados ao lado da estrada, enquanto o metafísico meditante faz seu percurso acrobático (Gênio Maligno, *cogito*, prova pelos efeitos). São eles que serão reencontrados na *Quinta Meditação* para que lhes seja mostrado, enfim, que a mesma regra de evidência (da qual se servem e da qual sempre se serviram sem jamais dela duvidar, ou querer duvidar) permite estabelecer a existência de Deus (pela prova *a priori*), e que o conhecimento dessa existência de Deus é a condição de toda certeza, mesmo da certeza matemática da qual nunca duvidaram.

Vincent Carraud, que aparentemente não aceita essa interpretação da *Quinta Meditação* e da ordem das razões em seu conjunto, concentrou sua resenha e sua crítica sobre o enraizamento que ela procura na *Primeira Meditação*. Ele observou que, em dois pontos importantes, a versão francesa autorizada por Descartes, e seguida por G. Moyal, é - ou pode ser - diferente do original latino. Primeiro, tratar-se-ia efetivamente de ateus, ou dos ateus, quando [Descartes] se refere àqueles que preferirão negar um Deus tão poderoso do que tornar tudo incerto? Apenas a versão francesa contém a expressão “negar a existência de um Deus tão poderoso”: no original latino, a negação que caracteriza a objeção versa sobre a *potência* do autor da minha origem. Por isso, V. Carraud hesita em falar aqui de *ateus*: “O ateu, se há ateu aqui”; pois poderia também se tratar, não de ateísmo, mas simplesmente de limitar a potência divina e recusar, por exemplo, que ele seja o livre criador das verdades eternas, ou que ele possa subverter a evidência intelectual. Em segundo lugar, tratar-se-ia de deixar esse interlocutor de lado por um tempo, até que se retome, por exemplo, depois de um intervalo de três *Meditações*, o diálogo com ele na *Quinta Meditação*? “Não o resistamos *por ora*”, diz a versão francesa. Não há equivalente de ‘*por ora*’, no original latino. V. Carraud duvida fortemente de que se trate de adiar até a prova *a priori* o debate com esses objetores; e ele duvida mais ainda de que o Deus soberanamente perfeito que será, então, reencontrado seja efetivamente o Deus onipotente da antiga opinião (AT VII, 21, 1-3), cuja potência os objetores buscaram negar.

Vê-se a amplitude e o interesse do debate. Seria inapropriado e arrogante pretender arbitrá-lo. Gostaria simplesmente de sublinhar o que está em questão por meio de duas observações.

2 “...ao menos como tão certa...” (ATVII, 65, 28-29); “...não apenas tão certo, mas além disso...” (ATVII, 69, 11-13).

1º. Há uma diferença entre negar (a existência de) Deus e negar a onipotência (de Deus)? A fórmula de F. Alquié³ à qual as duas intervenções se referem é ambígua: "para escapar a uma tal dúvida, alguns negarão, em Deus, uma tal potência". Trata-se de negar Deus porque uma tal potência está necessariamente contida em Deus? Ou, ao contrário, trata-se de negar essa potência sem negar Deus, porque, em Deus, esse predicado é contingente e, por essa razão, é possível descartá-lo sem se tornar ateu? As *Cartas a Mersenne* da primavera de 1630 nos inclinariam a pensar, como G. Moyal, que Descartes considera ateu quem quer que limite a onipotência divina e a coloque em posição inferior à das necessidades matemáticas. Mas, contrariamente a ele, parece-nos que posição descrita como a dos objetores ("haverá, talvez, pessoas que...") não poderia ser simplesmente a descrição objetiva de interlocutores externos (os matemáticos ateus, os racionalistas humanistas, etc.), pois ela é também uma etapa do leitor que medita juntamente com Descartes. É ele que é *tentado*, para evitar a hipérbole da dúvida metafísica e a desestabilização das certezas matemáticas que ela implica, a *preferir*, como um refúgio, a negação do Deus todo-poderoso ou, dito em outras palavras, o ateísmo científico. "Aqueles que não têm pensamentos mais altos do que esses podem facilmente tornar-se ateus".

2º É preciso pensar que há várias "ideias" de Deus, assim como há várias provas de Deus, e que elas respondem a dúvidas diferentes? E ainda que é possível deixar alguns interlocutores em uma bifurcação para reencontrá-los três *Meditações* mais adiante? O próprio parágrafo de onde é retirada a frase contestada, "mas não os resistamos por ora", inclinaria-nos a pensar, como V. Carraud, que "por ora" não remete a uma resposta adiada até a *Quinta Meditação*. Porque aquele que busca um refúgio no ateísmo não encontra aí, justamente, a serenidade de uma ausência de dúvida. Ao contrário, ele aí encontra ainda mais razões para desconfiar (das demonstrações matemáticas, de sua certeza e de seu poder de conhecer). Ele é, portanto, ele também, levado pela dúvida metafísica inevitável em direção à necessidade de uma prova da existência de Deus. E, acrescentaríamos, qualquer uma das provas cartesianas o satisfará igualmente ou de forma idêntica.... Mas isso é uma outra história e dependeria de outras justificações, nas quais nós teríamos talvez a desagradável surpresa de ver G. Moyal e V. Carraud se unirem contra nós!

Concluiremos regozijando-nos que essas grandes questões cartesianas ressurgam assim em um espaço coerente de discussões, ou seja, de divergências reguladas por uma razão comum: com o disse de forma excelente J.-L. Marion (1991) no prefácio de seu primeiro livro, "é uma grande sorte que tal espaço permaneça aberto às questões cartesianas, graças ao esforço jamais interrompido da comunidade universitária" (p. 6). O exemplo das antigas discussões entre M. Gueroult e H. Gouhier, tão vivas no mérito quanto polidas na forma, permanece sempre um modelo. Guardar e reencontrar esse tom, não mais somente entre as duas margens da rua Saint-Jacques, mas entre as duas bordas do Atlântico, é uma honra para o *Bulletin Cartésien* e, ao mesmo tempo, um sinal dos tempos e da real internacionalização dos estudos cartesianos. Essa ocasião excepcional nos pareceu justificar uma exceção à regra, que afasta esse *Boletim* de tudo que não seja a atividade de resenhar. Desse modo, festejamos seu vigésimo aniversário, em homenagem àqueles que o conceberam e que continuam a lhe consagrar seus esforços.

Tradução Lia Levy

UFRGS / CNPq

Revisão Ethel Rocha

PPGLM-UFRJ / CAPES / CNPq

3 1973, vol. II, p 410, n. 1.

Referências

DESCARTES, R. *Oeuvres Philosophiques*. Ed. F. Alquié, 3 vols. Paris: Garnier, 1973.

MARION, J. L. *Questions Cartésiennes*. Paris: P.U.F, 1991.

MOYAL, G. La preuve ontologique dans l'ordre des raisons. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 93, n. 2, 1988, p. 246-258.

RESUMO

Observações sobre divergência entre G. Moyal (1988) e V. Carraud (1991) sobre as relações entre a prova a priori apresentada na Quinta Meditação de Descartes e a hipótese de uma possível objeção levantada por ateus.

Palavras-chave: Descartes; Deus; existência; onipotência; ateísmo

ABSTRACT

Some observation on divergence between G. Moyal (1988) and V. Carraud (1991) on the relationship between Descartes' a priori proof in the Fifth Meditation and the hypothetical objection raised by atheists.

Keywords: Descartes; God; existence; omnipotence; atheism

Descartes político?

Jean-Marie Beyssade

Estou muito tocado pela honra que me foi feita de falar aqui, em Poitiers, sobre o grande autor de quem comemoramos o nascimento. Estou, ao menos, tão intimidado quanto honrado, pois o assunto que me foi amável, mas firmemente sugerido, leva-me aos limites de minha competência como historiador da filosofia. Sugeriram-me “Descartes político” com uma ponta de malícia – como para deixar a outros os assuntos mais clássicos e mais substanciais, os assuntos sérios. “Descartes político?” – respondi de modo interrogativo. E o ponto de interrogação permaneceu em meu título. Que me seja então permitido partir desse ponto de interrogação. Afinal, o que o título põe em questão é a existência mesma de uma política cartesiana ou de uma política elaborada por Descartes. Ou – para retomar o título de um colega italiano – de um Descartes político. Dito de outra maneira: a existência mesma de uma interseção entre a obra de Descartes, que o historiador da filosofia procura compreender e fazer compreender em sua verdade, e o vasto domínio que chamamos política: a ciência política, a filosofia política ou a prática política.

Um paralelo, ou para melhor dizer, um contraste me ajudará a determinar o nó do problema: Descartes – Leibniz. 1596-1696 – quatrocentos anos após seu nascimento, nós nos interrogamos aqui, este ano, sobre um francês, sobre um cavalheiro potevino – como ele amava se fazer chamar – Descartes, que é mais que um francês, pois ele é o francês que mais marcou, para a Europa e para o mundo, o nascimento de nossa modernidade comum – científica, técnica, filosófica, linguística, cultural, política no sentido mais amplo do termo. 1646-1696: trezentos e cinquenta anos após seu nascimento, outros se interrogam, alhures, este ano, sobre um alemão, Leibniz, nascido em Leipzig numa família de universitários e juristas: Leibniz, que é mais que um alemão, pois é o alemão que mais marcou, para a Europa e para o mundo, o nascimento desta mesma modernidade.

Começemos pelo paralelo. Descartes e Leibniz, dois grandes matemáticos: um constituiu o que nós chamamos depois de geometria analítica; o outro inventou, ao mesmo tempo que Newton, o cálculo infinitesimal. Dois físicos que também, um e outro, mudaram fortemente a própria ideia de física. Aplicando a todos os corpos, sem exceção, o novo instrumento matemático, eles renovaram a mecânica. O primeiro formulou, ao mesmo tempo que Galileu e, sem dúvida, melhor que ele, o que chamamos de princípio de inércia; o segundo – Leibniz – operou, paralelamente ao Newton da mecânica celeste, a passagem da mecânica à dinâmica. Dois dos mais destacados cientistas, então, que, sozinhos entre seus pares, são também dois imensos filósofos, por terem querido pensar o conjunto dos campos da atividade humana, teóricas e práticas, por terem querido sistematizar as grandes transformações

que estavam acontecendo e das quais foram também atores, um e outro, como cientistas e por sua prática de cientistas. Pois a modernidade que nasce no século XVII europeu é, primeiramente, a modernidade de uma nova ciência da natureza, com um projeto técnico que foi, desde a origem, dela solidário: “nos tornar como senhores e possuidores da natureza”.

No entanto, entre estes dois grandes protagonistas da nossa modernidade, uma diferença é marcante, e eu passo do paralelo ao contraste. Leibniz é também, talvez primeiramente, um jurista formado em História, em Direito, em Política. Para ele, a nova ciência se integra a uma concepção de mundo que permanece aquela do cosmos antigo. A física dos corpos é como uma província na República dos entes cujo príncipe esclarecido é Deus e cujos diversos espíritos, os nossos, por exemplo, ocupam graus em uma hierarquia, tais como súditos de dignidade desigual. Também a ruptura que ocorre nas ciências dos corpos com a física dos modernos, com o que se chama mecanicismo, não quebra, para Leibniz, uma mais profunda continuidade, cuja testemunha é o direito romano e cuja consequência é a recuperação de certas noções da física escolástica, tais como as antigas formas substanciais retomadas no conceito moderno de força. Leibniz, pensando as inovações introduzidas pelo mecanicismo, não vê nele o fim da filosofia antiga, mas, antes, um episódio no desenvolvimento de uma filosofia perene. Os modernos, para ele, permanecem herdeiros. Eles seriam ingênuos ou impostores se imaginassem poderem fazer tábula rasa daquele filósofo (ou daqueles) que os precedeu (ou que os precederam).

Dentre eles, em primeiro lugar, Descartes, nascido cinquenta anos antes e de quem Leibniz não desconhecia o gênio. “Há talvez poucas pessoas”, escreve Malebranche, “que se apercebem tão bem quanto eu da grandeza de seu espírito”. Leibniz não o desconhecia, mas o põe em seu lugar, entre uma dezena de outros que são, tanto quanto Descartes, os grandes inovadores da época moderna. Por conseguinte, Leibniz considera como uma ilusão, um efeito teatral, a pretensão de Descartes a romper, a fazer uma ruptura na história do pensamento.

Primus ego, sou eu o primeiro. Entendamos bem. O *ego* que se afirma aqui em seu primado não é somente Descartes como indivíduo, aquele que pensou em seu tempo uma certa matemática, unificada, senão universal, que se revelou fecunda sob o nome – que não é de modo algum cartesiano – de geometria analítica. Não é somente aquele que elaborou, em seu tempo, uma física completa – aquela dos turbilhões e das leis do choque – que logo se revelou falsa e se tornou uma fase de transição entre Galileu e Newton, momento importante, mas rapidamente superado, na história da ciência moderna, como um erro memorável. Não é também apenas aquele que deixou uma filosofia e, primeiramente, uma filosofia primeira ou metafísica, a respeito da qual ainda discutimos, nem mesmo simplesmente aquele de cujas “Meditações” recomendamos a leitura aos estudantes de nossos Liceus. Mas é antes, e sobretudo, o ego que se afirma na e pela dúvida, o ego que se empenha a pensar e pensar verdadeiramente, mas pensar por si mesmo, contra todo preconceito e toda autoridade presente. Este ego não é um indivíduo dado com seu nome e sobrenome – René Descartes, por exemplo. Mas: é cada um enquanto é enquanto se sente, o que significa a mesma coisa que chamamos *a experiência do cogito*, capaz de pôr em questão todas as opiniões recebidas, para não manter senão aquelas cujo valor reconhecerá livremente. Nesse sentido, Descartes é, bem antes de Leibniz, mas em face dele, o pensador de uma outra modernidade ou um outro pensamento da modernidade. À continuidade de um pensamento moral e jurídico, que mantém a verdade da ciência moderna no quadro de uma ética e de uma política tradicionais, Descartes opõe uma descontinuidade fundamental. A ruptura do cosmos antigo, que impõe à física a nova astronomia – copernicana – e a nova mecânica – galileana – indica, para ele, mas não para Leibniz, uma nova filosofia.

E, curiosamente, nessa filosofia, cujo plano traça e começa a construir, não há política: nem nova, como será criada tanto no século XVII e, sobretudo, no XVIII, como várias já se criavam em torno ou antes dele, com Maquiavel, Grotius ou Hobbes; nem antiga, como se mantinha e como se manterá depois dele, aquela de Leibniz, por exemplo. Aparentemente, nenhuma política se abriga nessa nova filosofia.

Como compreender essa ausência? O cartesianismo permaneceu à espera de uma política que lhe conviesse e que seria apenas constituída mais tarde? Ou o cartesianismo seria incompatível com toda política, qual fosse ela, e o que significaria, então, essa figura da modernidade, dotada, ao mesmo tempo, de um projeto científico, de um projeto técnico e de um projeto moral – pois há uma e mesmo várias morais de Descartes, pelo menos a título de projetos, mas desprovida de toda política? Enfim, apesar das aparências, haveria na obra de Descartes uma política, mas menos visível que seus outros assuntos, dissimulada dos leitores e talvez mesmo de seu autor, uma política que praticamente não foi reconhecida e que não se reconheceu como tal? Sigamos um instante cada uma dessas três leituras.

A primeira leitura parte de dois fatos verídicos. Primeiro fato: Descartes conheceu, mais que muitos outros, os tormentos e as necessidades que impõem a cada um a vida nos corpos políticos, atravessados pelos conflitos internos e em guerra de uns contra os outros. Sua vida intelectual coincide, por assim dizer, com a Guerra dos Trinta Anos, em que a Alemanha cristã foi o carrasco de si mesma. Ele conheceu a princesa Elisabeth, filha do Eleitor palatino Frederico, rei da Boêmia por um inverno, que foi obrigada por essa guerra a seguir para o exílio holandês, onde se tornou discípula e amiga do filósofo. Para ela, Descartes refletiu e escreveu sobre a política, notadamente, em duas cartas célebres sobre Maquiavel. Como também refletiu sobre as querelas teológico-políticas que o levaram a deixar seu retiro nos Países Baixos para a corte da Suécia, por convite da rainha Cristina. Junto a Chanut, Embaixador da França na Suécia, esteve no centro de uma atividade diplomática complexa e mal conhecida ainda, se é exato que Descartes tenha escrito o texto do balé para o nascimento da paz. Assim, nem a reflexão nem mesmo a experiência políticas lhe eram estranhas.

Segundo fato: se Descartes não redigiu política racional ou científica, também não afirmou expressamente a sua impossibilidade. Para dizer precisamente, os textos mais fortes em que se manifesta sua vontade de “pôr à parte” as regras da vida pública – bem como as verdades da Fé – para as subtrair da dúvida radical e, portanto, da reconstrução racional que supõe essa dúvida, encontram-se na terceira parte do “Discurso do método”, nessa moral formada por provisão que se toma frequentemente, um pouco rápido, talvez, por uma moral provisória. Donde a consequência inteiramente natural: por que não pôr a política com a medicina, a mecânica e, sobretudo, a moral – a mais alta e a mais perfeita moral de que a Política racional seria, no fundo, senão uma parte –, entre as disciplinas a introduzir, no momento que talvez ainda não tenha chegado e que é, de todo modo, tardio, no conjunto da ciência?

Para ver claramente essa questão, é preciso discernir os dois domínios de que Descartes não cessou de assinalar a essencial distinção: a procura da verdade, que é submetida à espera de uma verdade absolutamente incontestável, a evidência racional – única digna do nome de ciência; e a conduta da vida, submetida a uma restrição absolutamente inelutável: a urgência da ação que não nos permite esperar a certeza da ciência, para que nos decidamos. Esta distinção tem um aspecto ligado ao tempo, é a distinção entre duas épocas.

Um primeiro tempo, uma primeira época, precede a constituição da ciência. E ciência, sinônimo aqui de filosofia, em um sentido muito amplo: é o conjunto de todas as disciplinas que alcançaram ou alcançarão a certeza racional. Durante esse tempo da ignorância, é preciso, entretanto, viver, isto é, agir, decidir, escolher na obscuridade. É nela que se situa a moral

por provisão, com sua primeira máxima: “obedecer às leis e costumes de meu país, mantendo constantemente a religião na qual Deus me fez a graça de ser instruído desde minha infância, e me governando em todas outras coisas, seguindo as opiniões mais moderadas e as mais distanciadas do excesso, que fossem comumente recebidas na prática pelos mais reputados daqueles com os quais eu devo viver”. A máxima não impõe, de modo algum, julgar como o vizinho julga, crer verdadeira a religião de sua ama-seca e justa a legislação de seu príncipe. Trata-se somente de agir em conformidade com elas, tanto quanto e por que ignoramos, e quanto sabemos que ignoramos onde se encontram a verdade e a justiça. Essas máximas de ação acompanham, assim, o nascimento, e depois, o desenvolvimento do saber certo. Elas são, necessariamente, “postas à parte” – é a expressão de Descartes – no momento da dúvida, mas como máximas de ação. Nada impede, em princípio, que seu conteúdo, enquanto opiniões que podem pretender à verdade, seja reavaliado no momento propício e que, então, no caso de malograrem, sejam trocadas por outras mais certas. Como uma Medicina por provisão precede e acompanha a medicina mecanicista: se esta se constitui, substituirá aquela por suas prescrições. Eis o que significa a reserva apresentada, aparentemente, na dúvida: “após me ter assegurado dessas máximas, e de tê-las posto à parte com as verdades da Fé, que foram sempre as primeiras em minha crença, julgava que, para todas as minhas outras opiniões, poderia, livremente, me esforçar para delas me desfazer”.

Vê-se, logo, a importância do segundo tempo. Se uma disciplina chega a se constituir em ciência, então uma técnica ou uma prática racional poderá assegurar nosso domínio e posse sobre a natureza. Ela substituirá as regras que eu havia formado por provisão, as quais, então, se revelarão provisórias. Mas se essa constituição em ciência é impossível, e reconhecida impossível, tudo mudará. O que parecia provisório era provisional e se encontrará definitivamente confirmado em sua não-cientificidade mesma. A política cartesiana se mantém no cruzamento desses dois futuros possíveis: futuro de uma ciência a fazer ou de uma falta de ciência a reconhecer, como no cruzamento de duas vias.

Bossuet viu perfeitamente e denunciou os perigos que a empresa radical da dúvida representa para toda autoridade teológica e política – empresa esta que, aliás, Descartes desejava tornar acessível a “cada homem em particular”, sob o pretexto – cito a Carta-Prefácio à tradução francesa dos “Princípios” – de que “cada nação é tanto mais civilizada e polida quanto os homens nela filosofem melhor; e, assim, o maior bem que pode haver no Estado é ter verdadeiros filósofos”. Bossuet escrevia a alemães em 21 de maio de 1687: “vejo (...) um grande combate ser preparado contra a Igreja” – e teria também acrescentado: contra o Estado – “sob o nome da filosofia cartesiana”. E precisava: “um outro inconveniente terrível ganha sensivelmente os espíritos. Pois sob o pretexto de que não se deve admitir senão o que se entende claramente – o que, reduzido a certos limites, é muito verdadeiro –, cada um se dá a liberdade de dizer: entendo isso e não entendo aquilo. E, sob esse único fundamento se aprova ou se rejeita tudo o que se quer, sem pensar que, além de nossas ideias claras e distintas, há confusas e gerais, que não deixam de encerrar verdades tão essenciais, a ponto de tudo subverter tudo caso as negássemos. Introduz-se, sob esse pretexto, uma liberdade de julgar, que faz que, sem consideração à tradição, se diga temerariamente tudo o que se pensa”.

Nessa liberdade de julgar que não respeita nada sem ter, primeiramente, examinado os títulos, que subverte, sob o pretexto de evidência, as verdades teológicas e políticas essenciais, as verdades teológico-políticas que não são suscetíveis de evidência, reconheceréis, sem esforço, uma dupla consideração que é, no entanto, a mesma. O rosto de um Descartes subversivo, odioso a todos os amigos da tradição, àqueles que serão chamados, mais tarde, anti-revolucionários ou contra-revolucionários; e o rosto de um Descartes libertador, caro a todos os inimigos da superstição e do despotismo, àqueles que se pretenderão, mais tarde,

revolucionários ou herdeiros da Revolução. Para os primeiros, o cartesianismo é, mesmo a seu despeito, por uma política que é preciso combater, desde sua origem, em Descartes. Para os outros, é necessário desenvolver o germe que permaneceu latente em seu primeiro autor; e eu cito, aqui, Jules Simon, em “A política radical” (de 1869): “Não acredito senão em minha razão, e eu não me submeto senão à prova. Profeta, tradição, maioria devem comparecer diante de minha razão, como diante de seu juiz supremo [...] Assim, na sociedade de que fazemos parte, reclamamos, antes de tudo, o direito de pensar e de falar; e quanto a nossos atos, nós os submetemos à vontade geral expressa pela lei, desde que possamos contribuir à constituição da lei e que, feita a lei, possamos, ao obedecê-la, fazer todos os nossos esforços para preparar a sua reforma, se julgarmos que ela tem necessidade de ser reformada. É estranho que essa doutrina tenha sido expressa pela primeira vez na filosofia moderna por Descartes em 1637, que ela não tenha passado da filosofia para a política senão em 1789, e que ela não seja universalmente praticada após setenta e nove anos de revolução”. Esse juízo apaziguador reencontra o lamento dos Enciclopedistas de que Descartes não estendera seu método ao mundo moral e político, ou a recusa pelos revolucionários de pôr no Panteão aquele que não havia ousado liberar-se dos preconceitos de sua ama-seca e da fidelidade de seu rei. Para uns e outros, assim como para os contra-revolucionários, o tempo desenvolveu as consequências necessárias da filosofia cartesiana, e essas consequências são políticas. Há uma política cartesiana, mesmo se ela nasceu após Descartes, e se Descartes nem a conheceu, nem a praticou.

Mas que se considere por um ou por outro desses dois perfis, de direita ou de esquerda, se ousar dizer, esse rosto de um Descartes político é o rosto de Descartes? Bossuet, que conhecia o assunto e que se dizia, por vezes, cartesiano, era o primeiro a duvidar disso. “Sob o nome da filosofia cartesiana”, lemos – e ele dizia e repetia – “de seu seio e de seus princípios, a meu ver, mal-entendidos”, “desses mesmos princípios, a meu ver, mal-entendidos” nascem heresias, subversões e assim por diante, nascem, em resumo, os terríveis inconvenientes que se tornarão para os outros os futuros que lhes agradam. Por que mal-entendidos? Por trás dessa desaprovação explícita por Descartes dessas consequências – libertadoras ou subversivas, pouco importa aqui a apreciação –, pode-se encontrar no cartesianismo boas razões, isto é, razões de princípio, para pôr de lado todo movimento em direção a uma política filosófica racionalmente deduzida do método? Passo ao que eu chamei uma segunda leitura do cartesianismo. E ela não carece de justificações.

Há, pelo menos, duas boas razões para julgar a filosofia cartesiana “bem entendida”, isto é, compreendida na exatidão de seus princípios como excluindo todo projeto de uma política sistemática a se constituir. As duas se enraízam no que vimos da moral por provisão: se se pode provar a impossibilidade de um certo domínio atingir uma evidência racional, então é preciso considerar de caráter definitivo o que se tinha, primeiramente, acreditado provisório. O segundo tempo, o tempo da prática racional, nunca sucederá o primeiro. Tal é bem o caso para a moral em geral e para a política em particular. A afirmação é explícita na carta a Hyperaspistes: não podemos esperar e não devemos aguardar, para a conduta da vida, uma certeza absoluta, e essa impossibilidade se conhecia a priori ou por suas causas. A união da alma e do corpo, esse fato incontestável e incompreensível – que nós todos experimentamos e que alcança a dignidade de terceira noção primitiva para a princesa Elisabeth – interdita toda possibilidade de deduzir racionalmente a conduta a se ter em todas as ocasiões da vida. O corpo, suscetível de encontrar outros corpos que lhe prejudiquem ou que lhe sejam úteis sob uma infinidade de relações que não se poderiam dominar todas, mesmo se pudéssemos regular as probabilidades, nos expõe por princípio, e não por acidente, ao risco. E, pelo fato da paixão, esse risco nunca permanece exterior a

mim: ele me afeta e afeta em mim o que é mais íntimo do ego, sua liberdade, pois toda paixão incita ou dispõe a alma a querer as coisas para as quais ela prepara a máquina do corpo. Eis aí a primeira boa razão, que, no entanto, não é suficiente, porque muito geral.

Para melhor compreender a originalidade de uma filosofia que, como a razão, se limita a si mesma e dá, assim, o princípio de sua não extensão a um domínio que ela, entretanto, não ignora, é preciso analisar agora o que torna, em Descartes, possível uma forma ou formas de moral apoiadas sobre o método, e impossível uma política desse tipo. Pois, enfim, paixão e liberdade parecem pertencer identicamente uma à outra, e não se vê sempre por que elas teriam destinos filosóficos diferentes. O fundo da diferença está na incomensurabilidade entre o finito e o infinito. Pois, por um lado, o ego como desejo e apreensão do infinito, por outro lado, Deus ou o infinito – dois nomes para um mesmo ser –: eis os dois únicos polos que enquadram a prática ética. O universo político repousa sobre uma coisa inteiramente diferente e que é indeterminável. Trata-se de pensar a ligação entre as diversas vontades infinitas num conjunto finito de seres livres, e nada pode tornar compreensível essa passagem: a finitude dessa totalidade restrita que é uma sociedade ou um Estado. Não nos enganemos. Descartes vê perfeitamente que o próprio de uma sociedade política é instituir o que Jules Simon há pouco mencionava, segundo Rousseau: uma vontade geral. Ele tem os instrumentos teóricos para admitir e pensar a abertura do ego aos outros, aos outros seres em geral, aos outros homens em particular. Sua teoria do amor lhe oferece um princípio de descentramento, no interior mesmo da vontade infinita tal como a revela o *cogito*. Ato pelo qual se junta, por vontade, a outra coisa que si mesmo – ampliação espontânea que é identicamente paixão e querer – uma vez que todos os nossos apetites são volições, o amor não põe em causa o envolvimento do ego nesse movimento voluntário; ele o amplia, no entanto, o objeto, que não é mais o eu sozinho, mas um “todo do qual pensamos ser somente uma parte”. Então, a obediência à ordem de um outro e a seus interesses pode deixar de ser uma restrição externa. Permanecemos, certamente, muito longe da vontade geral rousseauiana, uma vez que à generalidade do objeto querido – o todo do qual sentimos ser uma parte – não corresponde nenhuma generalidade do sujeito que quer – é sempre o eu que quer. O ego, que se reencontrou na hipérbole da dúvida escapa, no entanto, à armadilha da autarquia e ao solipsismo afetivo. Mas não escapa, na medida em que se trata de uma totalidade restrita, à dupla possibilidade de mudar suas alianças ou de recusar a aliança. Para dizer de outra maneira, um corpo político é sempre muito grande para uma vontade que se fecha de modo egoísta sobre si e pode preferir-se a qualquer outro, até mesmo a todos os outros. É sempre muito pequeno para uma vontade que é apreensão do infinito e que não poderia satisfazer-se senão nele; que pode, então, sempre – às vezes, à proporção mesma de sua generosidade – se ligar ou se desligar de toda associação parcial. Não há nesse caso medida nem ordem, isto é, saber estabelecido. Eis aí a segunda boa razão para excluir uma política rigorosa, e ela é específica.

Um exemplo acabará por esclarecer essa inscrição propriamente cartesiana num corpo político. Ela nos é fornecida por aquilo que é quase uma invenção de Descartes: a política da ciência. Quando ele obtém, para o “Discurso” e os três “Ensaaios” científicos que o seguem, um privilégio do rei Luís XIII, trata-se quase de uma troca de serviços. De um lado, o rei daria ao cientista uma parte do dinheiro público de que é depositário: “Seria preciso que o senhor cardeal (de Richelieu) vos tivesse dado dois ou três de seus milhões para poder fazer todas as experiências que seriam necessárias (...) e não duvido, de modo algum, que se pudesse chegar a grandes conhecimentos, que seriam bem mais úteis ao público que todas as vitórias que se pode ter fazendo a guerra,” escreve a seu amigo Mersenne. Em contrapartida, o autor oferece “dar ao público muitas coisas úteis e belas antes desconhecidas nas ciências

dos homens”, “tratados que compôs e comporá após, seja de teoria, seja de prática, separada e conjuntamente”. Chama a atenção para “uma infinidade de artifícios que fariam que fruiríamos sem nenhum esforço dos frutos da terra e de todas as comodidades que nela se encontram”. Evoca os remédios pelos quais poderíamos evitar “uma infinidade de doenças, tanto do corpo como do espírito, e mesmo também, talvez, o enfraquecimento da velhice”. Essa dupla infinidade dos artifícios e dos remédios seria o justo preço para uma terceira infinidade: “uma infinidade de experiências de que eu tenho necessidade”, “tais e em tão grande número que nem minhas mãos nem meu sustento, ainda que eu tivesse mil vezes mais do que tenho, não poderiam ser suficientes para todas”. Mas Descartes esboça um sistema de pesquisa que se tornou o nosso, bem como seus limites e suas dificuldades. No pacto científico, nada é definitivamente garantido: como o rei julgará as aptidões de um cientista, no momento de financiar suas pesquisas, enquanto o cientista não pode estar, ele mesmo, assegurado de suas aplicações? Pelo “Discurso do Método” e os “Ensaio” que o seguem, e o “Mundo” de que fala, a relação política é situada no interior de uma relação infinitamente mais ampla. Com o público científico, que, por trás do príncipe, apreciará, nos três ensaios, “o que posso ou não posso nas ciências”. Com o conjunto da humanidade presente, cujos interesses o autor recusa sacrificar por uma coletividade particular. Com a posteridade mesma, para quem pesquisas fundamentais e sistema da verdadeira física são conservadas.

Nessa desproporção do finito ao infinito, em suas múltiplas descontinuidades que desgostam tanto a Leibniz, encontramos a verdadeira razão, filosófica, da ausência de toda filosofia política – presente ou mesmo futura – na filosofia de Descartes.

Podemos dizer que não há de modo algum nenhuma política nessa obra sistemática? Não estou muito seguro disso, e é a terceira leitura que eu sugeriria, com o risco de ultrapassar minha competência de historiador da filosofia. Mas uma política dos choques e das reviravoltas, das descontinuidades não seria necessariamente menos atual para os desiludidos – que, dizem, nós nos tornamos – com a política racional e as filosofias da história. Eu iria, espontaneamente, buscar essa política onde pouco a procuramos.

Para me fazer entender, parto de uma tese cartesiana estranha, mas bem atestada. O que é falso no interior de uma ciência pode ser verdadeiro, mas verdadeiro numa ciência diferente daquela sobre a qual pensou aquele que se enganou. É para a princesa Elisabeth que Descartes formulou, mais claramente, essa audaciosa afirmação. Muito convencida pelo que se chama o dualismo da alma e do corpo, pelas demonstrações metafísicas das “Meditações”, ela não chegava mais a pensar sua união em uma só pessoa. Para ajudá-la, para lhe fazer apalpar e como que tocar pelo dedo a união real do homem, o que nenhum escolástico nunca havia tido necessidade de aprender. Descartes dá, então, à princesa Elisabeth estupefata uma lição de física escolástica. Ele lhe lembra como, segundo a teoria aristotélica da gravidade, essa qualidade ou forma atrai o corpo extenso em direção ao centro da Terra – que é também centro do mundo – sem nenhum contato real de uma superfície contra outra. Ela se espanta que uma tal doutrina, cuja falsidade o próprio Descartes provou sobejamente, possa esclarecer o que quer que seja. “Não me preocupei – lhe responde, então, Descartes – que a comparação falhasse pelo fato de que as qualidades não sejam reais”. Curiosa imprudência, mas cujo sentido é sem ambiguidade. Se a física escolástica é falsa, não é porque não pensa nada ou que não pensa ou mesmo que pensa falsamente. É porque ela pensa verdadeiramente e bem sobre um objeto diferente daquele que lhe convém. A física grega da qualidade é falsa porque ela trata as pedras do mesmo modo que os gregos. É verdadeiro que os gregos, distantes de suas casas, querem retornar para lá, mas o erro é acreditar que as pedras querem voltar para seu lugar natural, centro da Terra ou centro do mundo. A falsa física é uma verdadeira psicologia e mesmo, talvez, uma psicologia

verdadeira. Em resumo, “toda a ciência dos homens não consiste senão em bem distinguir essas noções (primitivas) e em não atribuir cada uma delas senão as coisas às quais pertencem”. No erro científico da física escolástica, dissociaremos o que é recuperável – a noção primitiva da união como interação de um princípio imaterial e de um corpo extenso – e o que é falso – a aplicação dessa noção primitiva ao objeto que não lhe convém, aos corpos materiais. É suficiente restituir essa noção a seu domínio de legitimidade, o verdadeiro homem, para o qual ela reencontra seu valor de verdade. Por isso, lembrando a velha doutrina escolástica da gravidade, Descartes e Elisabeth podiam, conjuntamente e no mesmo movimento, fazer a história de uma falsa física e apresentar ou conceber uma verdadeira noção primitiva.

Voltemos, agora, essa tese cartesiana sobre Descartes, ou contra ele, para aplicá-la à física de Descartes, aos erros do Descartes físico. Essa física se encontra essencialmente nos “Princípios”, notadamente nas sete leis do choque, das quais seis ou seis e meia são falsas, de uma falsidade científica indiscutível. Admitamos, sem hesitar, a crítica de Leibniz. Admitamos que sua “Monadologia”, que é uma política geral no sentido tradicional dos políticos da ordem ou do cosmos, e que estende aos próprios corpos seus princípios de continuidade, lhe terá permitido evitar, em física, os pesados erros da física cartesiana. Resta compreender o que quer dizer memorável quando Leibniz refuta o que nomeia um erro memorável. Esse erro, se é digno de memória, não seria digno justamente pelo que revela ou contém de verdadeiro? Seria preciso, então, procurar quais tipos de objetos respondem ao que Leibniz, de modo justo, denunciava, na física, como ininteligível. Descontinuidades – reviravoltas bruscas, indo do *para* ao *contra* – ao termo de mudanças contínuas nas condições iniciais, compromissos assumidos entre elementos ou alianças desiguais e heterogêneos; em resumo, a constituição de unidades provisórias ao termo de encontros fortuitos em função dos meios circundantes: todos esses caracteres acabamos de encontrar entre as vontades livres que compõem as associações parciais e nos corpos políticos que escapam a uma política racional. Então, é sedutor procurar na falsa mecânica de Descartes o bom instrumento para pensar fenômenos que Descartes conheceu e descreveu; dito de outra maneira, procurar nela uma verdadeira política, senão a política verdadeira dos modernos.

Eu me deixei levar pela imaginação, longe de minha esfera de competência, até uma suposição quimérica? Talvez, cabe a vós julgardes, mas fiz também um estudo da recepção, pois há pelo menos um autor que leu do mesmo modo a física de Descartes. Não é um autor qualquer, indiferente para a política dos modernos, é o Rousseau do “Segundo Discurso”. Pois, quando compara sua reconstrução do estado de natureza às hipóteses que fazem nossos físicos sobre o estado original do mundo, ele não se refere, primeiramente, a seus contemporâneos – como se crê muito frequentemente –, mas se refere a Descartes e à sua hipótese cosmogônica dos “Princípios”. Os paralelos impressionantes entre essa “hipótese dos dados” – que Rousseau opõe à hipótese newtoniana – e sua própria descrição do estado de natureza convidam a levar mais longe uma leitura política dessa superada mecânica cartesiana. Deixemos esse trabalho a outros ou a outras ocasiões.

Tradução de Alexandre Guimarães

UFU

Revisão de Mariana Campos

UFBA

RESUMO

O artigo tem por objetivo examinar se haveria uma política na filosofia de Descartes. Partindo do fato de que, aparentemente, nenhuma política se abriga nessa filosofia, são discutidas cada uma dessas três leituras: (1) o cartesianismo permaneceu à espera de uma política que lhe conviesse; (2) o cartesianismo é incompatível com toda política; (3) o cartesianismo tem uma política, mas ela é menos visível que os seus outros assuntos. O autor argumenta em favor da leitura de que haveria uma política em Descartes, mas que ela estaria onde pouco a procuramos.

Palavras-chave: Descartes. Política. Razão. Liberdade. Moral. Física.

ABSTRACT

The article aims to examine whether there would be a politics in Descartes' philosophy. Starting from the fact that, apparently, no politics is sheltered in this philosophy, each of these three readings are discussed: (1) Cartesianism remained waiting for a politics that suited it; (2) Cartesianism is incompatible with all politics; (3) Cartesianism has a politics, but it is less visible than its other subjects. The author argues in favor of reading that there would be a politics in Descartes, but that it would be where we rarely look for it.

Keywords: Descartes. Politics. Reason. Freedom. Moral. Physics.

Em busca de uma ontologia cartesiana

Sobre três formulações a serem corrigidas. (Carta a um desconhecido, 1642 ou 1643, AT V, 545-546¹)*

Jean-Marie Beyssade

O leitor encontrará abaixo a versão latina do segundo fragmento da carta estudada no presente artigo, assim como uma tradução original de M. J.-P. Schneider, revista pelo autor^{NT1}.

Fateor me mihi nec videri infelicem, nec scriptorum, quae in lumen edidi, poenitere, cum intelligo tales aliquos in mundo reperiri, qualem te esse tua epistola declarat: nempe, qui ea quae vulgavi studiose perlegant. accurate percipiant, et gratis animis admittant. Cum autem illi rarissimi sint, merito tibi maximas gratias habeo et ago, quod unus ex illis ac etiam fortasse praecipuus esse digneris. Praecipuum dico, tum propter arctissimam benevolentiam quam promittis, tum etiam propter eximiam illam lucubrationem quam epistolae tuae adjunxisti: cogitationes enim meae cum iis quas ibi expressisti tam accurate conveniunt, ut non meminerim quenquam alium mihi specimen exhibuisse, ex

J'avoue ne pas me croire malheureux ni me repentir d'avoir écrit les livres que j'ai publiés, quand je vois qu'existent au monde des hommes tels que votre lettre vous fait connaître : des hommes qui lisent avec attention, d'un bout à l'autre, ce que j'ai publié, qui le saisissent avec exactitude et l'accueillent avec reconnaissance. Comme ces hommes-là sont très rares, c'est tout naturellement que je vous remercie et vous suis reconnaissant au plus haut point d'avoir bien voulu être l'un d'entre eux et même peut-être le principal. Je dis le principal, à cause de la profonde bienveillance que vous me promettez, à cause encore de ces excellents fruits de vos veilles²: que vous avez ajoutés à votre lettre. En effet, mes pensées s'accordent si exactement avec celles que vous y exprimez que je ne me

1 Uma parte deste artigo foi apresentada em um colóquio da Escola Doutoral da *Conference Universitaire de Suisse Occidentale* (CUSO), organizado em outubro de 2007 pelo Institut de Philosophie de l'Université de Neuchâtel, Suíça

* Este artigo foi originalmente publicado em 2009, na *Revue de théologie et de philosophie*, v. 141, n. 1, 2009, p. 1–28. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

NT1 A versão em português da tradução de M. J.-P. Schneider revista por Beyssade é oferecida logo na sequência desses dois textos.

quo aequo certo cognoscerem, Ilium omnia quae in meditationibus meis continentur in succum et sanguinem (ut ita loquar) convertisse. Atque ut videas quam candide ac sine fuco haec scribam, duo vel tria loca hic notabo, quae sola sunt in quibus aliquid, non a meo sensu, sed a modo loquendi, aliquantulum differre notavi. Duo sunt in columna quarta.

Prius continetur his verbis: neque Deus habet facultatem a se auferendis suam existentiam. Per facultatem enim solemus designare aliquam perfectionem; esset autem imperfectio in Deo, posse a se auferre existentiam. Atque ideo ad praecavendas cavillationes, mallem ibi scribere: et repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, etc.

Posterior est ubi ais: Deum esse sui causam. Quod verbum quia nonnulli antehac male interpretati sunt, egere videtur aliqua tali explicatione: esse sui causam, hoc est, esse per se, nec aliam habere causam quam propriam suam essentiam, quae dici potest causa formalis Tertium denique quod notandum duxi, est versus finem in his verbis: materia mundi machina existit. Ubi potius scripsissem: mundum machinae instar ex materia constare, vel esse eandem omnes in rebus materialibus motuum causas, atque in machinis arte factis, vel quid simile.

Ista vero talia sunt, et tam exigui momenti, ut multo plura soleam invenire in meis scriptis, quae velim mutata, quoties ea relego: nunquamque possumus esse tam accurati, ut nullam argutandi materiam vitiligatoribus relinquamus. Caeterum nihil esse puto, quod homines ad mutuam amicitiam magis alliciat, quam similitudo cogitationum; atque idcirco, ut non difficulter inducor ad ea credenda, quae mihi de benevolentia tua promittis. ita etiam rogo ut de summa erga te animi mei propensione ac sincero affectu non dubites, et amare pergas tibi addictissimum. (AT V 545-546)

René Descartes

souviens pas que quelqu'un d'autre m'ait donné un exemple me faisant savoir avec une égale certitude qu'il a transformé, pour ainsi dire, en sève et sang tout ce que contiennent mes méditations³ (meditationes). Et pour que vous voyiez que j'écris cela en toute candeur et sans fard, je relèverai ici deux ou trois passages qui sont les seuls où j'ai noté quelque petite divergence, non pas quant au sens que je donne, mais quant à la façon de l'exprimer. Deux passages figurent dans la quatrième colonne.

Le premier comporte cette expression : «Dieu n'a pas la faculté de s'ôter son existence». Par 'faculté' nous désignons d'ordinaire en effet quelque perfection. Or ce serait une imperfection en Dieu de pouvoir s'ôter l'existence. C'est pourquoi, par précaution, je préférerais écrire ici: «et il est contradictoire que Dieu s'ôte son existence, ou qu'il puisse la perdre d'ailleurs, etc»⁴.

Le deuxième passage est celui où vous dites que «Dieu est cause de soi». Cette formule, parce que certains dans le passé l'ont mal interprétée, requiert, me semble-t-il, une explication de ce genre: «être cause de soi, c'est être par soi et n'avoir pas d'autre cause que sa propre essence, laquelle peut être appelée cause formelle». Enfin, le troisième passage que j'ai jugé devoir noter se trouve vers la fin et est formulé ainsi: «La matière du monde est (une) machine»⁵. Là, j'aurais plutôt écrit que «le monde, à la façon d'une machine, est composé de matière», ou que «toutes les causes des mouvements dans les choses matérielles sont les mêmes que dans les machines artificielles», ou quelque chose de semblable.

À vrai dire, ces remarques sont telles, et de si peu d'importance, que j'en découvre d'ordinaire bien davantage dans mes écrits que je voudrais voir changées, quand je les relis. Nous ne pouvons jamais être assez soigneux pour ne laisser aux chicanes aucune matière à argutie. Au reste, rien, selon moi, ne lie davantage les hommes en une amitié réciproque que la similitude de leurs pensées. C'est pourquoi, comme je suis conduit sans difficulté à croire ce que vous me promettez de votre bienveillance, je vous demande à mon tour de ne pas douter du profond penchant de mon âme vers vous et de mes sentiments sincères, et vous prie de continuer de m'aimer comme quelqu'un qui vous est tout à fait dévoué, votre

René Descartes

Confesso que não me considero infeliz nem me arrependo de ter escrito os livros que publiquei, quando vejo que existem no mundo homens tais como vossa carta vos faz conhecer: homens que leem com atenção, do início ao fim, aquilo que já publiquei, que o apreendem com exatidão e o acolhem com gratidão. Como esses homens são muito raros, é absolutamente natural que eu vos agradeça e vos seja reconhecido no mais alto grau que tendes desejado ser um deles e talvez até mesmo o principal. Eu digo o principal, por causa da profunda benevolência que vós me prometestes, por causa dos excelentes frutos de vossas vigílias^{NT2} que vós adicionais à vossa carta. Com efeito, meus pensamentos estão tão exatamente de acordo com aqueles que foram expressos em vossa carta, que eu não lembro de alguma outra pessoa que tenha me dado um exemplo que me fizesse ver com igual certeza que ela tenha transformado em seiva e sangue, por assim dizer, tudo aquilo que contém as minhas *Meditações*^{NT3}. E para que vós vejais que escrevo isso com toda franqueza e sem rodeios, revelarei aqui duas ou três passagens que são as únicas onde notei alguma pequena divergência, não quanto ao sentido que dou, mas quanto à maneira de expressá-lo. Duas passagens se encontram na quarta coluna.

A primeira está contida nesta expressão: “Deus não possui a faculdade de suprimir a sua própria existência”. Por ‘faculdade’ nós designamos normalmente, com efeito, alguma perfeição. Ora, seria uma imperfeição em Deus o poder de retirar de si a sua existência. É por isso que, por precaução, eu preferiria escrever aqui “e é contraditório que Deus *possa* retirar de si sua existência ou que ele a possa perdê-la de fato, etc”^{NT4}.

A segunda passagem é aquela em que vós dizeis “Deus é causa de si”. Essa formulação, porque algumas pessoas no passado a interpretaram mal, requer, parece-me, uma explicação desse gênero: “ser causa de si, é ser por si e não possuir outra causa a não ser a sua própria essência, a qual pode ser chamada causa formal”.

Enfim, a terceira passagem que julguei ser importante notar, encontra-se ao final da carta e é formulada assim “A matéria do mundo é (uma) máquina”. Eu teria preferido se fosse escrito “a matéria é a máquina do mundo”^{NT5} ou que “todas as causas do movimento nas coisas materiais são as mesmas que nas máquinas artificiais”, ou algo similar.

Para dizer a verdade, essas observações são tais, e de tão pouca importância, que geralmente descubro, nos meus escritos, muito mais coisas que eu gostaria de ver alteradas quando eu os releio. Nós nunca podemos ser cuidadosos o suficiente para evitar que os chicaneiros possuam algum conteúdo para retrucar. Além disso, nada, na minha opinião, une mais os homens em uma amizade recíproca do que a semelhança de seus pensamentos. É por isso que, como sou facilmente levado a acreditar naquilo que vós me prometeis de vossa benevolência, eu vos peço, de minha parte, que não duvide da profunda inclinação da minha alma em relação à vossa e de meus sentimentos sinceros, e imploro para que continue a me ter em amizade como alguém que vos é inteiramente fiel, vosso

René Descartes

NT2 Sobre a escolha deste termo, ver nota 2 acima.

NT3 Sobre esta tradução, ver nota 3 acima.

NT4 Sobre esta tradução, ver nota 4 acima.

NT5 Sobre esta tradução, ver nota 5 acima

INTRODUÇÃO

O presente texto versa sobre uma carta de um correspondente desconhecido² e de data incerta – entre 1642 ou 1643, aparentemente depois da publicação das *Meditações* (1641) e antes da publicação dos *Princípios* (1644). A carta foi publicada por Clerselier depois da morte de Descartes, na edição póstuma da Correspondência (II, carta 117), em francês. Mas encontramos na edição em latim de Elzevier de Amsterdã de 1668 uma versão latina que parece ser a versão original³. É dessa versão que são feitas as traduções modernas, em francês e em outras línguas. Como em outros casos, Clerselier juntou dois pedaços de cartas que diferem no seu conteúdo, provavelmente por causa da data e do seu correspondente, dois fragmentos cuja separação teria sido conveniente e dos quais nós vamos examinar apenas o segundo⁴.

Esse caráter composto explica um fato curioso. A edição de Adam e Tannery, que publica os originais em latim sem tradução, nos dá o conjunto da carta com seus dois fragmentos, com a datação “1640? e 1643?”, sem mencionar o correspondente (AT V 543-547). Mas a edição de Adam e Milhaud apresenta duas vezes o texto latino de nossa passagem, com tradução para o francês moderno: uma primeira vez, os dois fragmentos juntos com a data “março de 1642?” (AM V 173-178), com uma atribuição conjectural “a M. de Sainte-Croix?” (AM V 174, n. 1); uma segunda vez, o segundo fragmento separado com a data “1643?” com uma atribuição “a X” (AM VI, 92-94)⁵. Mais curioso ainda é que as duas traduções francesas fornecidas nesses dois volumes sucessivos do mesmo texto latino, nosso segundo fragmento, são diferentes e independentes uma da outra, como se os editores tivessem esquecido que eles já haviam traduzido esse texto no volume precedente. Alquié fez o mesmo em suas *Oeuvres Philosophiques de Descartes* (a partir daqui FA), provavelmente por contaminação, porque ele seguia a edição AM para as cartas. Sem apresentar em parte alguma, salvo engano, o primeiro fragmento, ele nos forneceu o segundo duas vezes seguidas. Nós o encontramos traduzido por Alquié (sem o texto latino) primeiramente em FA II 927-928, depois em FA III 62-63. Ora, Alquié também não parece se recordar, no volume III, de que já havia traduzido esse fragmento no volume II; de fato, ele apresenta uma nova tradução independente e diferente. Nós dispomos assim de quatro traduções francesas modernas diferentes para essas poucas linhas.

Discutir com precisão as *Meditações* e a metafísica ou a filosofia primeira que elas contêm é o objeto próprio desse segundo fragmento da carta. Seu interesse principal é ajustar, no plano do vocabulário, aquilo que Descartes chama de “maneiras de falar”

-
- 2 Nós pensamos no padre Mesland, mas o cabeçalho parece indicar que não se trata de um religioso (cf. ATV 543); pensamos também em André Jumeau, Senhor de Sainte-Croix, mas não temos uma razão decisiva (cf. AMV 174 n.1). Para as discussões mais recentes, mas pouco conclusivas sobre a identidade do destinatário, cf. CRD (2003), 179, e TL (2005), 1368-1369 n.1.
 - 3 Nós dizemos que a versão latina *parece* ser a original, sem, entretanto, estarmos certos disso. Duas considerações apoiam essa conjectura: primeiramente, o testemunho de Clerselier; em seguida, segundo a edição AT, uma “verborragia suspeita da tradução francesa [do século XVII] comparada à concisão do latim, que não é, certamente, uma nova tradução desse francês” (ATV 543). Esses argumentos talvez não sejam decisivos. Porém, as edições CRD e TL não fornecem um argumento positivo para o contrário e apresentam, todos os dois, o texto latino.
 - 4 Notemos que a edição TL (1368-1371), a exemplo da edição AT, distingue dois fragmentos, enquanto, na edição CRD, o texto é apresentado, não como dois fragmentos distintos, mas como um todo (p. 179-181).
 - 5 Na edição CRD, a carta, considerada como um todo, está situada no intervalo cronológico 1641-1644, enquanto a edição TL, que distingue dois fragmentos, situa o primeiro fragmento em 1640, e o segundo – esse que vai nos ocupar – em 1643.

(“*façons de parler*”; “*a modo loquendi*” AT V, 545, 27) de alguns dos enunciados basilares de sua filosofia. Descartes responde à carta perdida de um interlocutor que lhe havia enviado, após a publicação das *Meditações* e antes da publicação dos *Princípios*, uma espécie de reescritura das *Meditações*. Nós sabemos que Descartes estava preocupado com essas reescrituras, como o testemunham, à sua maneira, a *Sinopse* ou *Resumo*, que abre o texto das *Meditações*, e o que chamamos de Exposição Geométrica, que encerra as *Segundas Respostas*⁶. Nós sabemos também que ele recebeu de amigos, ou de correspondentes, diversas vezes esse tipo de texto, em particular do padre Mesland (cf. AT IV 163).

O mais notável aqui não é o tom de simpatia calorosa e de atenção amistosa aos pensamentos do interlocutor, cujo espírito foi capaz de assimilar o conjunto da meditação cartesiana. É, sobretudo, o fato de que ele se junta à preocupação que Descartes tem, nesse mesmo momento, de reescrever o conjunto da sua filosofia, isto é, tanto a sua metafísica quanto a sua física, em um estilo⁷ diferente daquele que é usado apenas para a metafísica nas *Meditações*. Apenas a via analítica convém plenamente à meditação metafísica, onde se trata de transformar “em seiva e sangue”, para fazer suas as verdades de base que o seu autor apresenta na ordem em que as descobriu, ou inventou. Ora, Descartes está, nesse momento, trabalhando para expor, em uma ordem didática, a série integral dos seus resultados científicos. Esse é o sentido dos *Princípios*, obra que foi iniciada no inverno de 1640-1641, no mesmo período em que ele começa a responder às *Objecções* que Mersenne havia enviado. Ele está desenvolvendo as fórmulas técnicas, esculpindo seus princípios universais, definições e axiomas. Esse interesse pelo vocabulário técnico é mais frequente do que acreditamos em Descartes⁸. Mas o que é excepcional e mesmo único, é que Descartes integra, ao seu próprio trabalho de autocorreção, o trabalho da *lucubratio* proposto pelo interlocutor, que assimilou perfeitamente o sentido das inovações cartesianas (Descartes não observa no sentido qualquer desvio; cf. AT V 545 1.27), ainda que tenha empregado maneiras de falar que são um tanto (*aliquantulum*) desviantes. Descartes chega mesmo a dizer, no seu próprio texto, quando ele se relê, que ele observa agora ao menos tantas diferenças, e ao menos tão grandes, quanto ele encontra nesse texto estrangeiro de um amigo (AT V 546 1.17-21). Em suma, ele opõe esse trabalho comum de reparação da linguagem técnica da filosofia a serviço de uma nova perspectiva, cujo acordo já havia sido feito com o interlocutor amigo, às querelas dos adversários medíocres. Daí o valor desse registro, acerca das duas ou três fórmulas que lhe pareceram as mais significativas, variantes que foram reunidas sob a expressão: “Eu preferiria ter escrito”.

Terminemos essa introdução nos concentrando na eventual convergência dos “dois ou três” enunciados indicados, discutidos, corrigidos. “Deus não tem a faculdade de suprimir sua própria existência” (primeira fórmula); “Deus é causa de si” (segunda fórmula); “A matéria do mundo existe máquina” (terceira fórmula na qual deixamos propositadamente a estranheza decalcada do texto latino). Vemos imediatamente que, nas duas extremidades da cadeia dos seres (*entia*, as coisas que são, ou *entes*), Descartes introduz categorias ontológicas, aquelas que, na ocasião de um ser particular ou privilegiado, expressam aquilo que é o ser de todo ser que é, de todo ente.

6 Cf. ATVII 12-16, 160-170; AT IX-I 9-12, 124-132.

7 Uma outra ordem, dizemos frequentemente, mas a síntese, assim como a análise, não é em um sentido próprio uma ordem, ela é uma via ou uma maneira de demonstrar (cf. ATVII 155-159; IX-I 121-123).

8 Sobre as “três maneiras de falar” concernentes ao corpo, cf. AT X 443-445; sobre o enunciado ordinário “a mesma cera permanece” e sobre a substituição do enunciado “eu vejo homens na rua” pelo enunciado corrigido “eu vejo casacos e chapéus, e eu julgo que são homens”, cf. a Segunda Meditação.

O termo 'ontologia' não existia antes do fim do século XVI. Ele aparece em torno dos séculos XVI e XVII, para se disseminar – talvez primeiramente no contexto das universidades protestantes da Alemanha – no curso do século XVII e apenas se generalizar no século XVIII. Contemporâneo de seu nascimento, Descartes jamais emprega a palavra, nem como adjetivo nem como substantivo. Ele fala de filosofia primeira (*Meditationes de Prima Philosophia*), traduzindo a *prôtè philosophia* de Aristóteles. Ou, em uma equivalência ao menos parcial com a expressão 'filosofia primeira', Descartes fala de metafísica (*Meditationes metaphysicae* em título corrente), retomando toda a tradição da Escola, Suárez inclusive (*Disputationes Metaphysicae*); neologismo, claramente ausente em Aristóteles, utilizado depois dele para designar aquilo que ele nomeou "a ciência buscada" (*zêtoumenè*), a ciência do ser enquanto ser.

'Ontologia' se torna corrente depois de Descartes, por exemplo com Clauberg. Então eu sugiro, provisoriamente, como chave para ler a nossa carta, que ela se trata de precisar categorias que chamaremos *ontológicas*, destacando aquilo que deveria ser refeito nas aquisições filosóficas realizadas nas *Meditações*. A carta trata dos seres principais que são Deus e as coisas materiais. Em todas as ocasiões, trata-se da tentativa de vincular os três termos 'ser', 'existência' e 'essência', e o elo é fornecido pela noção de causa. Ser causa de si, para Deus, é ter sua essência como causa de sua existência. Apenas Deus tem, portanto, a capacidade excepcional de engendrar a sua própria existência; mas devemos dizer que ele também tem a capacidade de suprimi-la? Isso é o que nega a primeira fórmula do interlocutor amigo. E, colocando-nos, na outra extremidade da cadeia dos seres, no mundo das coisas materiais, qual elo que devemos estabelecer em seu ser entre a sua causa e a sua existência? É isso que nós tentaremos elucidar retomando na ordem cada uma dessas três fórmulas corrigidas da carta.

1. DEUS NÃO PODE SUPRIMIR SUA PRÓPRIA EXISTÊNCIA

As duas primeiras fórmulas são tiradas do mesmo lugar ("a quarta coluna", AT V 545 1.28), o que explica talvez por que Descartes fala de "duas ou três" (1. 25) passagens que chamaram a sua atenção. Duas, se nós agrupamos as que dizem respeito ao ser divino nessa quarta coluna. Três, se as separamos, como convém aqui, os dois enunciados sobre Deus, o *ens summum*.

"Deus não tem a capacidade de suprimir, de si mesmo, sua própria existência". Investiguemos, primeiramente, o que pôde nas *Meditações* ter inspirado esse enunciado curioso da *lucubratio*, o primeiro a chamar a atenção de Descartes e a suscitar uma resposta. Ora, não encontramos em passagem alguma das *Meditações* um enunciado idêntico, nem mesmo equivalente; tampouco encontramos em outras obras ou mais tarde, por exemplo, nos *Princípios*, um equivalente da fórmula corrigida que ele vai aqui sugerir.

Com efeito, há duas zonas textuais que concernem ao Deus da metafísica cartesiana que o interlocutor amigo cruzou nessa primeira fórmula. A primeira é dominada pelo verbo '*posse*', poder. Trata-se de entender aquilo que Deus pode. E a resposta é que ele pode tudo, pois desde a Primeira Meditação, e mesmo bem antes, desde as cartas a Mersenne de 1630, Deus foi pensado como onipotente, como potência incompreensível. Ou antes, trata-se de saber o que Deus não pode, e como conciliar, com a sua onipotência, enunciados tão essenciais para a nova filosofia primeira como "Deus não pode me enganar", que chamamos de veracidade divina⁹. A segunda zona textual é constituída pelos enunciados

9 Cf. AT VII 143 1. 24-25; IX-1 112. O adjetivo '*verax*' designa, nos *Principia* I § 29, o primeiro atributo de

sobre a unidade e inseparabilidade em Deus de diversos atributos ou perfeições¹⁰, quer se trate de aplicá-los ou de estendê-los à existência. Essa se torna, então, sua própria existência, *suam existentiam*, uma existência diferente das outras, necessária e não contingente como a minha. Essas duas zonas se cruzam no enunciado problemático que Descartes vai revisar. Deus que tem a potência de dar a existência para si, de se fazer ser, porque ele é *sui causa*, tem ou não o poder de suprimir a si mesmo essa existência?

Precisemos o que exatamente está em jogo na correção. Não se trata de discutir em vão se, sim ou não, o filósofo pode ter absoluta certeza de que Deus não nos engana, ou de que nada poderia retirar de Deus a sua existência necessária. Se Descartes diz que ele não diverge do sentido, mas apenas da formulação, é porque ele concorda sem reservas com esse ponto, essencial em uma filosofia que funda em Deus a certeza de toda ciência. O debate é sobre a natureza e o fundamento dessa certeza partilhada. Pois, desde 1630, Descartes sustenta que mesmo as verdades ditas “eternas” das matemáticas não são necessárias, a não ser pelo efeito da livre vontade de Deus, que poderia ter feito com que não fosse verdadeiro que todas as linhas tiradas do centro à circunferência fossem iguais, ou que dois mais três não fossem cinco. Descartes não deixou de sustentar a doutrina da livre criação das verdades eternas como uma consequência da infinitude e da absoluta potência divina. Nas *Respostas às Objeções*, essa tese é estendida tanto às verdades morais e metafísicas como às matemáticas (AT VII 436 1.5; IX-1 235-236), como ela será, em 1644, à primeira das verdades lógicas, o princípio da não contradição (AT IV 118 1. 6-10). Ora, há um caso que pode servir como exceção: o de Deus, da sua essência incriada e de sua existência que lhe é inseparável. A singularidade desse caso foi marcada desde 1630: “a existência de Deus é a primeira e mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde provém todas as outras” (AT I 150 1.2-4). Ela é aqui diretamente posta em questão. Pois se trata de saber se a potência absoluta de Deus encontra um limite, interno, naquilo que constitui a sua natureza ou sua essência, seu ser.

Alquí nota com clareza o que está em jogo na nota que ele adiciona à sua primeira tradução de nossa passagem, mas que não retomou no volume III. Assim:

A liberdade de Deus, concebida como indiferença e poder de escolha, é total no que concerne às criaturas, dentre as quais Descartes inclui as verdades eternas. Mas uma tal liberdade cessa diante da natureza do próprio Deus: Deus não pode nem se alterar, nem se suprimir, nem se fazer menos perfeito, etc. Um tal poder seria nele uma imperfeição. A ideia fundamental é, então, aqui, aquela do ser e não aquela da liberdade. (FA II 927 nota 2)

O verbo ‘poder’ aparece aqui de forma profundamente equívoca. Se ele designa a positividade de uma força, ele convém por princípio ao ser que tudo pode, e rejeitaremos todo enunciado que comece por ‘Deus não pode’. Em contrapartida, se ele designa a possibilidade de uma fraqueza ou de um defeito, ele é excluído, por princípio, do ser que tudo pode, que é todo em ato, infinito e perfeito. É preciso, portanto, rejeitar toda afirmação que comece por ‘Deus pode fazer isso porque pode tudo’ e que, conseqüentemente, atribua

Deus a ser considerado. Observaremos que o essencial do desenvolvimento é negativo e não positivo: é necessário provar que Deus não é enganador, *fallax* ou *deceptor*, dois adjetivos muito presentes nas *Meditações* onde o positivo *verax* está ausente.

10 Algumas fórmulas dignas de nota se encontram em diversos lugares das *Meditações* e das *Primeiras Respostas*: ATVII 51 1. 10-12 (IX-1 41); VII 68 I. 19-20 (IX-1 54); VII 47 1. 10-13 (IX-1 37); VII 50 1. 16-19 (IX-1 40); VII 117 1. 5-7 (IX-1 92); VII 68 1. 16-18 (IX-1 54). Cf. também os *Princípios* I § 18.

a Deus, a título de possibilidade ou de virtualidade, o que se revela, após exame, uma forma de diminuição de ser ou de não ser, ou seja, uma impotência.

No caso particular e privilegiado da existência de Deus, Alquié concorda com a doutrina geral de Gueroult sobre os dois tipos de impossibilidades¹¹. Algumas impossibilidades são livremente estabelecidas por Deus e se impõem ao nosso entendimento porque Deus as quis, sem se imporem ao próprio Deus, que teria podido fazer o contrário. Outras impossibilidades, aquelas absolutas, vêm da natureza de Deus e não de uma decisão livre da sua vontade, e elas se impõem a ele assim como elas se impõem a nós. A doutrina de 1630, a livre criação das verdades eternas, permaneceria, assim, limitada às verdades matemáticas. Segundo Gueroult, a necessidade absoluta, necessidade para Deus e não apenas por Deus, acaba por se estender às verdades físicas sobre os existentes criados que são os corpos – assim a impossibilidade absoluta do vazio ou dos átomos – em virtude de um princípio metafísico utilizado explicitamente por Descartes: Deus não pôde se privar do poder de dividir as menores partículas, inseparáveis para as outras criaturas, ou se privar de seu poder sobre as criaturas tornando-as independentes dele. Ora, é naturalmente difícil admitir tal extensão visto que nenhum texto cartesiano propôs uma distinção clara entre dois tipos de verdades eternas, e que a leitura proposta enfraquece quase completamente o sentido da doutrina de 1630.

Daí a importância de esclarecer bem a reação de Descartes diante do enunciado do interlocutor amigo. Trata-se da mais eterna de todas as verdades eternas, da qual todas as outras procedem. O locutor quis subtrai-la de qualquer risco de contingência, notadamente aquele que resultaria do recurso à onipotência absoluta e incondicionada de Deus. Ele afirma, portanto, que mesmo Deus não tem a faculdade de suprimir, de si mesmo, sua própria existência. Descartes pode admitir essa formulação como uma exceção, argumentando que o fundamento para a doutrina geral da livre criação lhe escapa enquanto princípio? Será que ele vai, ao contrário, lembrar que tudo é possível para Deus, para estender à primeira das verdades eternas, da qual todas as outras procedem; o que Alquié chama de sua ideia de liberdade concebida como indiferença e poder de escolha entre contrários? Ou ele se dirigirá para a posição defendida por Gueroult, generalizando a reserva feita em nome daquilo que Alquié chama de ideia de ser, para introduzir toda uma família de impossibilidades absolutas e aumentar a esfera da necessidade? Vemos que se trata de um problema fundamental de ontologia, de sua univocidade, de homogeneidade ou de heterogeneidade das categorias modais relativas à possibilidade e à necessidade.

Descartes procede, muito claramente, em duas etapas sucessivas. Na primeira, ele se contenta em mostrar em que sentido é impróprio designar por 'faculdade' o poder de suprimir por si mesmo sua própria existência (poder que o interlocutor nega a Deus, e que Descartes não pretende lhe restituir). Nesse nível, ele se mantém no que Alquié chamou de pensamento do ser. A palavra 'faculdade' designa qualquer coisa de real e de positivo, uma potência ou uma perfeição. Isso vale tanto para Deus quanto para mim. Desde que me represente clara e distintamente alguma coisa como possível¹², poder fazer isso é uma verdadeira capacidade ou faculdade¹³; negar esse poder ou essa faculdade é uma limitação imposta externamente

11 Cf. M. Gueroult (1968), t. II, cap. X, p. 26 sq.

12 Segundo a proposição '*id fieri potest*', 'aquilo pode ser feito', onde o verbo '*fieri*', 'ser feito', 'advir', funciona, por sua vez, como um passivo de '*facere*' e como um depoente significando 'se produzir', 'passar ao ser'. Assim, '*fiat lux*', 'que a luz seja (feita)', ou melhor '*fiat voluntas tua*', 'que tua vontade seja feita'.

13 Segundo a fórmula '*id facere potest*', 'ele tem o poder de fazê-lo', onde o verbo ativo '*facere*' é o correlato do depoente-passivo '*fieri*', segundo o princípio: ponto de paixão sem ação

à potência daquele que privamos dessa faculdade¹⁴. Se, então, o poder de suprimir, de si mesmo, sua própria existência fosse uma verdadeira faculdade, seria contrário à onipotência de Deus de lhe recusá-la¹⁵. Mas o mesmo não acontece se não se tratar verdadeiramente de uma faculdade, muito embora a aparência linguística de um pseudo-poder seja uma impotência¹⁶, e que seu efeito não é alguma coisa de real ou positivo, mas um não ser, ou um ser menos perfeito. Ao retirar esse pseudo-efeito da eficácia de Deus, nós não lhe subtraímos, no fundo, absolutamente nada; talvez até lhe adicionemos alguma coisa. Desde as *Meditações*, Descartes sustentou essa tese sobre as faculdades de enganar e de se enganar. Enganar implica sempre, juntamente com a vontade de enganar, malícia ou fraqueza, em suma, uma imperfeição, o que não advém, assim, de Deus: “*nec proinde in Deum cadit*”, traduzido por “e, portanto, isso não pode ser encontrado em Deus” (AT VII 53 I. 28-29: IX-1 43). E se enganar, o que acontece frequentemente comigo, um espírito finito, também não é o efeito de uma faculdade qualquer de me enganar que Deus me teria dado: “*nec proinde ad erranditum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa*” (AT VII-54, 1. 26-30). Não existe qualquer faculdade de erro, mas apenas uma faculdade de julgar o verdadeiro que eu tenho de Deus, e que não é em mim infinita, a qual articula uma vontade (que é, mesmo em mim, infinita de alguma maneira) sobre um entendimento (que é em mim bastante limitado).

Nós notaremos aqui dois pontos. (1) Em primeiro lugar, o que é uma verdadeira faculdade para um ser menos perfeito pode deixar de ser uma faculdade para um ser mais perfeito. Assim poder duvidar é sinal de força para quem tem ideias obscuras, mas não para aquele que tendo apenas ideias claras e distintas está subtraído do risco de se enganar. Da mesma maneira, para relembrar Plínio com seu exemplo do suicídio, poder se matar é uma faculdade positiva para quem é exposto a uma morte dolorosa, para o antigo sábio, mas não para Deus a quem nenhuma causa exterior (*aliunde*, AT V 546 1.6) pode suprimir a existência. (2) Em seguida, Descartes nos dá aqui, no caso específico de Deus, uma justificação que permitirá aplicações cada vez mais numerosas nas correspondências ulteriores. Se devemos atribuir seu sentido forte à tese apresentada no início da Sexta Meditação¹⁷, é o pensamento do ser, para falar como Alquié, que prevalece. Não é mais apenas a auto-restrição do poder

14 Segundo a fórmula ‘*id facere non potest*’, ‘ele não é capaz de fazê-lo’. Ela não é completamente unívoca desde que se trate de qualquer coisa possível (*id fieri potest*) que exigiria uma causa mais poderosa para fazê-lo (é então uma marca de impotência para o sujeito do ‘*non potest*’), ou se trata de alguma coisa impossível (*quod fieri non potest*) que nenhuma causa, não importa quão poderosa seja ela, saberia fazer, nesse caso dizemos menos a fraqueza de um agente impotente do que a vacuidade de um efeito nulo porque irrealizável. Cf. Carta a Morus de 5 de fevereiro de 1649, n° 3: ATV 273.

15 Essa será a blasfêmia de Plínio, que Montaigne já havia denunciado antes de Descartes. Cf. Montaigne. *Ensaio* II 12. *Apologie de Raimond Sebond* (1962. p. 573-574: 2007, p. 557). Curley (1999, 38-40) chamou a atenção sobre a relação dessa passagem com as cartas de 1630. A aproximação entre o suicídio de Deus e uma contradição aritmética, como o caráter desigual de duas vezes dez com o vinte, está no centro do debate levantado por nossa primeira fórmula.

16 Cf. Spinoza. *Ética* IP 11 dem. 3: “Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência”. E Kant, *Metafísica dos Costumes*, Introdução: “Só a liberdade que tem relação com a lei interna da razão é propriamente dita um poder (*vermögen*). A possibilidade de descartá-la é impotência (*Unvermögen*)” (PL. III p. 474: AkVI p. 227). Cf. também uma variante na *Obra Póstuma* Ak XXI p. 472).

17 “Não há dúvida de que Deus tem a potência (*capax*) de produzir todas as coisas que eu sou capaz de conceber com distinção; e eu nunca julguei que lhe fosse impossível fazer algo (*nihilque unquam ab illo fieri non posse*) a não ser quando encontrasse contradição em poder concebê-lo (*nisi propter hoc quod illud a me distincte percipi repugnaret*)” (ATVII 71 1.16-20; IX-1 57). Nós nos perguntaremos se Descartes se contenta em se recordar de uma tese (Deus não pode fazer aquilo que meu entendimento não pode conceber distintamente) que ele teria defendido antes de sua doutrina da livre criação das verdades eternas de 1630, e que seria abandonada por ela, ou se ele a retoma por sua conta agora, abrindo a via para um retorno sobre a doutrina de 1630 e para o surgimento de uma ordem de impossibilidades absolutas.

divino que será retirada da doutrina da livre criação. Se é necessário subtrair ao campo do possível para Deus tudo aquilo em que eu vejo contradição, pouco a pouco será preciso reestabelecer o privilégio das verdades metafísicas, morais, lógicas e, por fim, matemáticas. Pois eu não concebo mais distintamente que três mais dois são outra coisa que cinco do que uma montanha sem vale, ou um Deus sem existência. O poder me enganar ao julgar uma coisa ou outra não é, então, uma faculdade minha; tampouco é uma perfeição em Deus poder fazer uma coisa ou outra; tampouco é uma marca de impotência não fazer uma coisa ou outra; e não é apenas mais uma negação de sua potência absoluta a recusa de atribuir a Deus a pseudo-perfeição ou pseudo-faculdade de poder uma coisa ou outra.

Descartes não se limita a esse primeiro movimento. Ele não se contenta de substituir o enunciado suspeito (“Deus não possui a *faculdade de ...*”) por um enunciado corrigido (“Deus não tem o *defeito* ou a *imperfeição* ou a fraqueza por o que deixaria Deus na posição de sujeito em um enunciado negativo (“Deus não pode – o que seria uma imperfeição ou faculdade – fazer isso ou aquilo”). Descartes transforma um enunciado negativo sobre Deus (“Deus não pode – o que seria, na realidade, uma marca de impotência – suprimir a si mesmo sua existência”) em um enunciado positivo sobre mim e meu conceito. Ele prefere dizer que é contraditório (“*repugnat*”, “há contradição”) que Deus suprima a sua existência ou possa perdê-la por algum motivo exterior.

Notamos aqui que há duas maneiras de construir essa frase “*repugnat Deum a se auferre suam existentiam, vel aliunde eam amittere posse, &c*” (ATV 546 1.5-6) – e os diferentes tradutores variaram. Uma faz com que ‘*posse*’ incida igualmente sobre os dois verbos ‘*auferre*’ e ‘*amittere*’: “é contraditório que Deus possa suprimir, de si mesmo, sua existência ou [que possa] deixá-la ser removida por outra coisa”. Segundo a outra maneira de construir, ‘*posse*’ incide sobre o segundo verbo apenas, pondo em equilíbrio ‘*auferre*’ com ‘*amittere posse*’: “é contraditório que Deus suprima, de si mesmo, sua própria existência ou que ele possa perdê-la por uma outra causa”. A segunda leitura me parece preferível, não por razões gramaticais, mas por razões de fundo, pois com a ausência de *posse* na primeira metade, resgatamos a restrição sobre o fato, sem nuance modal adicionada, que caracteriza uma célebre carta à Morus (“não é uma marca de impotência que ele não o faça”, e não “que ele não possa fazê-lo”¹⁸). Mantemos, assim, uma assimetria entre o interno (um Deus que suprime de si a existência é uma contradição) e o externo (que outra coisa além dele possa suprimi-la, é contraditório).

Mas essa nuance não é o principal. A importância do proposto consiste na mudança de objeto no que está em questão. Não se trata mais, com efeito, de qualificar Deus para decidir se ele tem ou não o poder de fazer alguma coisa, por exemplo, de suprimir a sua própria existência ou de deixar que a sua existência seja removida por uma outra causa. Trata-se, ao contrário, de determinar uma contradição, cuja lugar é nosso conceito. ‘É contraditório que’ não reenvia, com a impossibilidade ou implicação, a nada além dos nossos próprios limites conceituais¹⁹. Nós, espíritos finitos, não podemos sem contradição pensar Deus sem existência, que essa existência lhe seja retirada por si ou por uma causa exterior. Percebemos assim a intenção de Descartes, explicitada por ele por diversas vezes em outros lugares²⁰. Quando eu percebo distintamente que qualquer coisa é possível, eu afirmo audaciosamente

18 A expressão não modal ‘que ele não o faça’ substitui a nuance modal do possível ‘que ele não possa fazê-lo’. Também: “Não é de forma alguma uma falha na potência de Deus que ele não possa fazê-lo” (ATV 273).

19 Cf. ATV 152; IX-1 119 (discutido em *Entretien avec Burman*, ATV 164).

20 Carta à Beeckman de 17 de outubro de 1630 (AT I 165; FA I 282-283); a Arnauld de 29 de julho de 1648. n° 6 (ATV 223-224; FA III 865; e a Morus de 5 de fevereiro de 1649, n° 2 (ATV 272-273; FA III 880-881 e n. 1).

que Deus pode fazê-lo (se fazer existir, ou fazer com que dois mais três sejam cinco). Mas quando eu não percebo isso, quando eu vejo que é impossível, eu não digo categoricamente que Deus não pode fazer isso. Eu digo apenas que é contraditório e impensável para o entendimento de um espírito finito. O sentido de nossa impossibilidade [*repugnat*] não é, então, contestável. Ela marca um afastamento respeitoso diante da potência absoluta divina, diante da liberdade como indiferença (mas não como possibilidade de escolha). Ela serve para sustentar que Deus pode tudo, evitando se relacionar com a impertinente reserva do 'exceto, claro, isso e aquilo', que abriria a porta à série das impossibilidades absolutas que crê ver Gueroult. Ela retorna em uma admissão da nossa própria finitude (não temos que tentar compreender aquilo que não podemos compreender, e dessa forma sabemos que não podemos compreender) o que ameaçava perder-se em blasfêmia nociva da infinitude divina (mesmo Ele não pode fazer o impossível).

Concluamos sobre a correção da primeira formulação. Descartes preserva uma homogeneidade entre todas as verdades eternas e necessárias. Não se trata de retirar uma apenas, a existência de Deus, para fazer dela uma impossibilidade absoluta que se imporia ao próprio Deus. Trata-se ainda menos de fazer dela a primeira de toda uma série que, de pouco em pouco, esvaziaria todo o conteúdo da tese de 1630. O pensamento da liberdade criativa (em relação ao exterior, do que é criatura) não se transforma em pensamento do ser e da necessidade sem liberdade (em relação ao interior e à natureza do criador).

Isso significa, no entanto, que Deus é indiferente em relação à sua própria existência e que ele pode retirá-la de si voluntariamente, se isso lhe agrada; em suma, que ele tem para com ele o mesmo poder de escolha (entre possibilidades contrárias) que ele tem com o mundo criado, que ele pôde fazer ou não fazer, e cuja existência é contingente²¹? A questão não será, provavelmente, de todo indiferente em relação à religião revelada e, em especial, àquela que Descartes professa expressamente enquanto homem, que admitiu a luz sobrenatural de uma fé, e não como filósofo que se mantém circunscrito à luz natural da razão. Um halo de contingência é, para nós seres humanos, inseparável desse poder infinito de Deus, cujos possíveis impensáveis para nós definem o que foi estabelecido por sua vontade como necessário. Mas para o filósofo, no sentido estrito, quem diz liberdade de Deus diz, é provável, a mais alta liberdade, e a mais alta liberdade não passa pela possibilidade de contrários. A escolha é uma figura frequente, constante talvez, mas não essencial da liberdade humana ("e a fim de que eu seja livre, não é necessário que eu possa me inclinar para um ou outro de dois contrários", AT VII 57). É também uma figura, ao menos menor, da liberdade de Deus, que pôde criar ou não criar o mundo, e criá-lo assim ou diferente, o que manifesta, por exemplo, a escolha entre hipóteses cosmológicas diferentes. Mas Deus não tem o mesmo tipo de liberdade em relação à sua própria essência, que é incriada. É preciso aqui separar indiferença e poder dos contrários. A indiferença é em Deus um sinal de sua potência criadora absoluta e o inverso do estado humano de indiferença; pois a indiferença do homem é sinal de uma dupla imperfeição: impotência diante da verdade e da bondade, criadas independentemente dele e, além disso, ignorância dessa verdade e dessa bondade, o que o leva a agir atabalhoadamente em um mundo já ordenado, mas cuja ordem desconhecemos. De onde o erro e a falha. Em contrapartida, a indiferença divina é a ausência de todo dado

21 Carta a Mersenne de 27 de maio de 1630: "...ele foi tão livre para fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas traçadas do centro à circunferência fossem iguais quanto de não criar o mundo. É certo que essas verdades não são mais necessariamente vinculadas à sua essência que as outras criaturas" (FA I 268). Carta a Mesland de 2 de maio de 1644: "...nosso espírito é finito e criado com tal natureza, que ele pode conceber como possíveis as coisas que Deus quis que fossem verdadeiramente possíveis, mas não de uma forma que ele pudesse também conceber como possíveis aquelas que Deus teria podido tornar possíveis, mas que ele quis, todavia, tornar impossíveis" (AT IV 118).

anterior ao ato de postular as normas, um ato que é, ao mesmo tempo, um querer e um ver, pois produz a sua própria luz. Deus é, portanto, sempre e em tudo indiferente, mesmo em relação à sua própria natureza, visto que o ato de autoprodução é também voluntário e livre; mas daí não se segue que seja um ato de escolha entre contrários. Pois, nesse caso, como nos casos mais elevados da liberdade humana (a afirmação de si no *cogito*, por exemplo, inegável e mesmo indubitável, mas não menos livre), não há contrário possível ou pensável.

2. DEUS É CAUSA DE SI

Passemos ao segundo enunciado que o interlocutor propõe: “Deus é causa de si”. Nós não teremos dificuldade de encontrar a sua origem e de seguir o seu percurso no pensamento e nos textos de Descartes. Pois, o interlocutor reproduziu tal qual uma expressão cartesiana que teria sido estranho não mencionar em uma *lucubratio*, visto que ela não tinha precedentes: “*atque adeo sit quodammodo sui causa, Deumque talem esse intelligo*”; “e assim que seja de alguma maneira a causa de si; e eu concebo que Deus é tal” (AT VII 109 l. 6-7 e 16; IX-1 86 l. 33 e 87 l. 3). Deus é *de alguma maneira* a causa de si; Descartes diz também: “precisamente, ele pode ser dito e chamado a causa de si mesmo” (AT VII 109 l. 15-16; IX-1 87). O interlocutor apaga a nuance do “de alguma maneira” (que Descartes não vai reestabelecer), como do “ele pode ser dito” (muito apropriadamente), que ele vai reestabelecer, mas acompanhando-o de uma precisão suplementar, “causa formal”. O importante é, então, elucidar, aqui, no conceito novo de causa de si, o que será verdadeiramente um problema, e distinguir entre o que Descartes decide jamais sacrificar – a positividade – e o que ele reconhece, ao contrário, o caráter insustentável, a saber, a eficiência, que motivava a recusa dos primeiros leitores. Nossa passagem, na sua brevidade, merece permanecer canônica sobre essa questão nem que seja apenas porque tratar-se-á da primeira definição da *Ética* de Espinosa.

O trabalho de nossa carta continua diretamente o trabalho de autocorreção inaugurado por Descartes desde 1640-1641. A origem da fórmula não é dessa vez um cruzamento feito pelo interlocutor de zonas textuais heterogêneas, mas o debate que Descartes quis e organizou sobre a coerência do seu projeto.

Ele não fez menção de *sui causa* nas *Meditações*, nem *a fortiori* nos escritos anteriores. A fórmula só faz a sua primeira aparição a partir das *Primeiras Objeções* de Caterus, que Descartes recolheu na Holanda e juntou com suas Respostas ao manuscrito das *Meditações*, quando ele o havia enviado à Paris a Mersenne para submetê-lo às discussões das Objeções e Respostas. Caterus, com efeito, tinha observado alguma coisa de insólita na segunda forma da prova da existência de Deus pelos efeitos, que conclui da minha existência (como coisa que pensa, e como espírito detentor da ideia de Deus) à existência de Deus como sua única causa possível²².

Segundo Descartes, tudo que existe deve ter uma causa, uma causa eficiente que o produz fazendo-o passar do não-ser para a existência. Qual é, então, a causa desse eu cuja existência foi descoberta na Segunda Meditação? Se eu fosse a causa do meu ser (“*si a me essem*”, “se eu fosse por mim”), certamente eu não (me) teria (feito) como sou, ou seja, duvidante e desejante. Eu me teria dado todas as perfeições que me faltam e das quais eu tenho ideia (pois é, em suma, a ideia de Deus, daquele que tem todas as perfeições). É preciso, então, que eu seja *ab alio*, feito por um outro, um outro que em definitivo é por si (*a se*, é o que chamamos ‘asseidade’) e que tem todas as perfeições e que, ao mesmo tempo, não pode deixar de dar a si a existência.

22 Cf. AT VII 94 *sq.* e 106 *sq.*; IX-1 75 *sq.* e 84 *sq.*

Sob um velho predicado muito tradicional (a asseidade de um Deus que não poderia depender de outra coisa, um Deus que é *a se* e não *ab alio*), Caterus pressente o surgimento de um novo conceito, suspeito ao seu gosto. Pois a asseidade tradicional, que Caterus aceita naturalmente, é a simples ausência de causa. *A se* é, então, sinônimo de *incausatum*, não causado. Puramente negativa, essa asseidade significa que Deus é uma exceção ao princípio de causalidade, porque ele não tem necessidade de nada além dele e pode existir totalmente sozinho. Mas Descartes deixa passar sob a velha expressão alguma coisa completamente diferente: uma ação causal positiva. Uma coisa existente, para que Descartes a chame '*a se*', deve ser ela mesma a sua própria causa. Ela se faz ser e ela se dá a si mesma as suas perfeições. Eis justamente o novo papel da *sui causa* que o eu finito – e todo ser finito – é incapaz de ter, e que será reservado a Deus. Descartes substitui a asseidade negativa, ou ausência de causa, por uma asseidade positiva ou autocausação, o que Caterus chama ser "por si mesmo como por uma causa" (*a se ut a causa*)²³, e que Descartes, em sua resposta, vai chamar causa de si (*sui causa* e não *causa sui ipsius*)²⁴.

Mas Caterus não esquecera que tínhamos partido de um princípio geral de causalidade que visava primeiramente causas *eficientes*. Toda coisa existente deve ter uma causa eficiente que a faz existir. É ela que buscamos e que encontramos a cada vez que um *ens* finito reenvia a um outro *ens* finito que o faz sair do não-ser e o coloca no ser. Ora, os "filósofos" também haviam estabelecido, em princípio, que nada pode ser a causa eficiente de seu ser. Pois seria preciso que o ser precedesse a si mesmo no tempo e que fosse diferente de si, o que é próprio da causa eficiente (tal como o pai ou o artista), que precede o seu efeito (o filho ou a estátua) e é dele distinto. O conceito de asseidade, compreendido por Descartes no sentido positivo, e não no sentido negativo tradicional de ausência de causa, aparece então, para Caterus, como insustentável, pois ele se aparenta com o conceito de uma causa eficiente de si, uma noção contraditória.

Descartes compreendeu muito rapidamente a acuidade do problema: ele não pode seguir sem um conceito positivo de asseidade divina, mas seus interlocutores não podem concordar com a forma que ele apresentou, ou pareceu apresentar, de uma *causa efficiens sui ipsius*. Ele procurou rapidamente explorar a via estreita pela qual só ele poderia tirar os obstáculos: dissociar o que lhe é indispensável, a positividade da asseidade com o conceito doravante adquirido de *causa sui*, e o que é inaceitável para todos, o conceito contraditório de uma causa eficiente de si. O mesmo texto das *Primeiras Respostas*, onde Descartes introduz a expressão de *sui causa*, visa tornar preciso que essa causalidade não é no sentido estrito uma causalidade eficiente: Deus faz apenas de alguma maneira, *quodammodo*, em relação a si mesmo, o que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito. Ainda resta tornar preciso essa reserva do *quodammodo*, que muda o sentido²⁵. Imaginemos Descartes se corrigir, riscar seu texto, queixar-se de que seus leitores leram contra a vontade dele, sob as rasuras, as primeiras versões excessivas, o que explicaria a cautela diante das fórmulas corrigidas e

23 ATVII 95 l. 3 e 12; IX-1 76. Caterus não usa o sintagma '*sui causa*' nem '*causa sui*'.

24 A fórmula inversa, '*causa sui*', parece tomar emprestado algo de São Tomás, que rejeitava a causa eficiente de si como uma impossibilidade, mas por más razões, ligadas à introdução de uma dimensão temporal indesejada. Descartes parece, desde o início, sugerir que ele não lhe será hostil ("*non dixi impossibile esse ut*"), à condição de adaptá-la. Se Descartes admite que, em um sentido estrito, Tomás tem razão de recusá-la, ele acrescenta que temos aqui que fazer uma restrição no sentido de '*efficiens*'. Cf. ATVII 108 l. 8; IX-1 86 e n. 51.

25 "Pois essa palavra *quodammodo*, que ele esqueceu [Arnauld, em uma citação truncada das *Quartas Objeções*], muda o sentido, e ela é, assim me parece, melhor pois peço que a adicione em seu texto, que se eu o acusasse em minha resposta de não ter citado o meu fielmente; e para que não pareça ter omitido por esquecimento" (Carta à Mersenne de 18 de março de 1641, AT III 337; FA II 322).

suavizadas, que são, no entanto, irrepreensíveis sob a forma que ele lhes dá logo a partir das *Primeiras Respostas*²⁶. Daí também sua má surpresa quando Arnauld, de quem ele não pode contestar nem a boa vontade nem a competência, se volta, apesar das *Primeiras Respostas*, para a posição de Caterus, e rejeita toda asseidade positiva, toda causa de si eficiente ou *quasi*-eficiente “o que me parece um pouco ousado, e não verossímil”²⁷. E Arnauld conclui por um aviso que soa como uma ameaça: “Eu estou seguro de que há poucos teólogos que não se ofendam com essa proposição” (AT VII 214 1.3; IX-1 166).

A razão que leva Descartes a defender a positividade da *sui causa* ou asseidade divina é ao mesmo tempo o que vai permitir com que ele, além de a defender, consiga sair do embaraço. É a proximidade descoberta, ao longo do debate das *Primeiras e Segundas Objeções e Respostas*, com o princípio da prova *a priori*, dita ontológica. Curiosamente, uma objeção, que é construída a partir da segunda prova pelos efeitos (o contraste entre eu que tenho necessidade de uma causa eficiente sem poder dar ser a mim mesmo, e Deus tão poderoso que ele tem a si mesmo como a sua causa), se junta exatamente à prova pela essência, que os escritos que procedem segundo a via sintética colocam em primeira posição, segundo a qual a existência de Deus se segue como uma propriedade da sua própria essência, sem que ele tenha que buscar em outras partes, em uma força distinta (exterior ou mesmo interior a Deus), uma causa eficiente. A causalidade da *sui causa*, original e singular, é o princípio unificador das duas vias que estabelecem a existência de Deus. De um lado, a via *a posteriori*, aquela que parte dos efeitos de Deus (da ideia de Deus ou do eu que tem essa ideia) e que remonta, segundo o princípio da causalidade eficiente, à verdadeira coisa existente, distinta de seus efeitos e anterior a eles, que os põem fora de si. De outro lado, a via *a priori*, aquela que parte da verdadeira e imutável natureza, ou forma ou essência de Deus (como ser soberano possuindo todas as perfeições), e que desce, segundo o princípio de identidade, da essência ou razão formal à existência, uma de suas perfeições, como a uma consequência. Ao contrário do que diz Alquié, é exatamente a mesma coisa para Descartes dizer “é da essência de Deus existir” ou “a essência de Deus o faz existir”. (cf. FA II 688 .1). Eis a ideia dinâmica, que Espinosa pegará emprestado de Descartes, a essência ativa de Deus (*essentia actuosa*) e que ele irá estender à essência de todas coisas ou modos finitos (*essentia actualis*). Descartes encontra assim um velho conceito escolástico que vai retomar a sua função, o conceito de causa formal, *causa formalis*, rebatizado por causa ou razão, *causa sive ratio*.

Nosso texto marca categoricamente esse ponto decisivo, abordado nas *Quartas Respostas*²⁸: a causalidade em ação na existência de Deus é inteiramente positiva. Mas ela

26 Cf. a importante carta a Mersenne de 4 de março de 1641 (AT III 329-331; FA II 317-318). O que era rude demais na primeira redação talvez tenha sido a tese de que Deus é a causa eficiente de si, versão (excessivamente) forte da observação (*exata*): “E eu não disse que seria impossível para uma coisa ser causa eficiente de si”. A correção começa com o “*quasi*” e o “*quodammodo*”; Deus faz de *alguma maneira* a mesma coisa em relação a si mesmo que a causa eficiente em relação ao seu efeito, ele é a causa *quasi* eficiente de si. Essa versão atenuada não contém nada que não seja justo. E ela se explicita dizendo que, mesmo que seja verdadeiro que nada seja a causa de si mesmo, permanece que a essência de Deus é causa formal de sua existência, e que essa causalidade formal tem alguma analogia com a causalidade eficiente, que tem um conceito ampliado da eficiência que pode ser estendido da causalidade eficiente (de uma coisa sobre outra que é seu efeito) à causalidade formal da essência (que chamaremos dinâmica) sobre o ser existente do qual ela é a essência e sobre sua existência.

27 AT VII 208 1. 16; IX-1 162; FA II 646 e n. 1.

28 Com efeito, três aspectos ficam inacabados nas *Quartas Respostas*. 1º Em qual sentido excluir a relação da causa *sui* com a causa eficiente (cf. AT VII 236 1.7-10) “*ubi verbum, sui causa, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum [...] causa sive ratio*”. 2º Em que sentido fazer da causa formal um intermediário entre uma ausência de causa e a única causa plena e inteira, a saber, a eficiente? (cf. AT VII 239 1.16-18): “*inter causam efficientem proprie dictum et nullam causam esse quid intermedium, nempe posi-*

não é uma causalidade eficiente. É uma causalidade formal, pois há apenas uma coisa cuja essência é causa, e da qual decorrem suas propriedades necessárias, começando pela sua existência. Descartes substitui o 'a se', notadamente equívoco, visto que o 'a' introduz um complemento de agente, pelo 'per se', que convém também à substância e que orienta a inteligibilidade interna. E ele afirma claramente, sem reenviar à eficiência, que a essência de Deus é a causa formal de sua existência, isto é, de seu ser.

A partir disso, nós compreendemos por que os *Princípios* evitarão a expressão *causa sui* e, quando se tratar daquilo que é estritamente equivalente, a conservação, dirão que "Deus se conserva a si mesmo, ou melhor, não tem necessidade de ser conservado" (I, § 21). Sem a precisão adicionada pelo interlocutor amigo, todo leitor não prevenido pensaria imediatamente que é inaceitável uma causa eficiente de si. E nós compreendemos, sobretudo, aquilo que lemos nos *Notae in Programma*, na ocasião da disputa em Leiden: "Eu jamais escrevi que Deus [...] deva [...] ser dito positivamente a causa eficiente de si [...]. Eu estou bem distante de ter opiniões tão monstruosas"²⁹. Alquié escreve:

Sobre esse ponto, Descartes é pouco exato. É suficiente reler o texto das Quartas Respostas (AT-IX-1, 179-190) para ver que ele está menos distante dessa opinião do que atribuímos a ele, e que ele não assume essa opinião como monstruosa (FA III 819 e n.1).

O ponto que Alquié não viu ou subestimou é a diferença entre causa eficiente e causa formal quando se trata de afirmar que Deus é positivamente e não negativamente a causa de si mesmo. É verdade que desde o início Descartes teve o cuidado de corrigir as suas próprias fórmulas, que estavam muito rudes no seu manuscrito inicial, mas que ele atenuou desde as Primeiras Respostas tais como elas chegaram até nós. E como ele já havia dito a Arnauld, nas Quartas Respostas, às quais Alquié faz referência:

...na totalidade dos meus outros escritos, eu sempre fiz a mesma distinção. Pois, desde o começo, em que eu disse que não há coisa alguma da qual nós não possamos buscar a causa eficiente, eu adicionei: ou se ela não a tem, perguntar por que ela não tem necessidade; tais palavras testemunham suficientemente que eu pensei que alguma coisa existia, que não tem necessidade de causa eficiente (AT VII 235-236; IX-1 182).

Concluamos acerca dessa extensão ontológica do princípio de causalidade no caso de Deus. Ser, é sempre ser causado. Em sua universalidade absoluta, o princípio repousa sobre um conceito de causa que é uma espécie de intermediário entre a causa eficiente (uma coisa diferente que produz fora dela, em uma outra coisa, seu efeito) e a causa formal (a essência da coisa que implica, para essa mesma coisa, um efeito que lhe é imanente). Esse conceito

tivam rei essentiam"). 3º É preciso ampliar a significação da eficiência para que entre à título quasi-eficiente a causa formal? (cf. ATVII 243 l. 21-26: "non [...] per causam efficientem proprie dictam, sed tantum per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae [...] magnam habet cum efficiente, ideoque quasi causa efficiens vocari potest").

29 "Eu jamais escrevi que Deus não deve ser dito apenas negativamente, mas positivamente a causa eficiente de si mesmo, como ele assegura fortemente [...] Quem busca nos meus escritos, quem os lê, e os percorre do começo ao fim; ao invés de encontrar algo parecido, encontrará totalmente o contrário. E não há alguém que tenha lido meus escritos [...] que não saiba que eu estou bastante distante de ter opiniões tão monstruosas" (ATVIII-2 368-369).

comum, que é no fundo o de dinamismo, permite um duplo desenvolvimento: séries causais de coisas, que eventualmente se sucederão no tempo; séries das razões ou das proposições, que desdobrarão por graus, a partir dos primeiros princípios, as consequências cada vez mais distantes e compostas. Ele autoriza então uma dupla leitura analógica. Podemos pensar a causa formal (aqui Deus, *causa sui*) como forma limite da causalidade eficiente, forma limite obtida por uma passagem semelhante àquela que pratica um matemático como Arquimedes, quando ele estende ao círculo a demonstração do polígono, considerando o círculo como um polígono que possui uma infinidade de lados. É o que Descartes começou a fazer, ao privilegiar a causa eficiente, e ao dizer que Deus é a causa quasi-eficiente de si mesmo, que sua essência faz de alguma maneira em relação à sua existência a mesma coisa que a causa eficiente faz em relação ao seu efeito. Mas nós poderemos também fazer a leitura em outro sentido e considerar que é a *causa sui* que deve servir de referência, para reduzir toda a causalidade eficiente (aquela de Deus sobre o mundo, a saber, a causalidade externa de uma coisa do mundo sobre uma outra) à causalidade imanente de Deus sobre si. Esse será o esforço de Espinosa, que retomará o conceito cartesiano a ponto de querer substituir por univocidade o que, em Descartes, permanece uma analogia.

Essa prudência cartesiana tem uma consequência importante. Não é verdade que, para Descartes, Deus seja submetido, como não importa qualquer outro existente, a um princípio de causalidade, e mesmo de causalidade eficiente, que seria como um axioma da razão. Nós vimos, examinando o primeiro enunciado, que a doutrina da onipotência divina (e o seu resultado, a livre criação de verdades eternas, incluindo os princípios de não contradição e de causalidade) não aceita qualquer limitação. Além disso, Descartes deixa claro que sua concepção de *causa sui* não impõe qualquer necessidade a Deus, mas que ela oferece uma provocação ao nosso espírito. É no nosso espírito que o princípio de causalidade tem o seu o lugar e é ele que ele rege, sem coagir Deus nem os diversos objetos, dos quais ele deixa, ao contrário, as especificidades emergirem. Ele dá ao nosso espírito licença³⁰ para buscar para todo existente a sua causa eficiente. No início, Deus ele mesmo não é uma exceção³¹. Não que ele seja submetido ao princípio de causalidade, mas porque nós não temos qualquer razão para extrair Deus dessa investigação antes mesmo que nós saibamos se ele existe, e como ele³². Para Descartes, segundo nós, longe de partir de um pressuposto imposto a Deus (tal como: é preciso que ele tenha também uma causa eficiente), convém antes permitir à singularidade soberana de Deus de se manifestar a nosso entendimento finito tal como ela é, na verdade da coisa. Nós compreendemos, então, ao mesmo tempo, que Deus não tem causa eficiente, e que, se ele não tem a necessidade de tal causa, é porque a plenitude mais que abundante da sua potência faz de sua essência a razão suficiente de seu ser. Levado espontaneamente a crer que tudo tem uma causa eficiente, meu espírito descobre no curso do seu caminho um Deus que não tem causa eficiente e cuja essência ou razão formal é a causa ou razão (*causa sive ratio*)³³ que ocupa o lugar de causa eficiente, sendo a causa formal, e não eficiente, de seu ser. A partir da investigação sobre as causas eficientes, nós encontramos então a prova *a priori*, onde não é meu pensamento que impõe uma necessidade às coisas (a Deus, a necessidade de existir), mas onde a necessidade da própria coisa (a causa formal, na essência de Deus, da sua existência) se impõe ao meu pensamento, estrangido a reformular de maneira diferente o princípio de causalidade.

30 ATVII 238 1. 15 (*Licentiam*); IX-1 184.

31 *Ibid.* 238 1. 17 (*exciperemus*); IX-1 184 (FA II 681-682 e n. 2).

32 *Ibid.* 238 1. 18 (*priusquam*) e 244 1. 22 (*nondum*); IX-1 184 e 189.

33 ATVII 236 1. 9-10 e 12; IX-1 182-183 (notaremos a substituição dos substantivos).

O princípio de causalidade se formula, então, assim: tudo o que existe deve ter uma causa, e o que existe é ou bem por outra coisa como por uma causa eficiente, ou por si como por uma causa formal (AT VII 238 1.25-30: IX-1 184). Um conceito comum³⁴, o do dinamismo, unifica as duas ramificações (causal-racional e racional-causal) da equivalência *causa sive ratio*. Torna-se legítimo estender por analogia o conceito de eficiência³⁵ àquilo que possui dinâmica causal na causa formal. Como aliás, em sentido contrário, é possível estender a causalidade formal da essência à racionalidade da eficiência causal, o que fará, sem recurso à analogia, a opção pela univocidade feita por Espinosa, que pensa, na sua radicalidade, o pensamento cartesiano da *causa sui*.

3. O MUNDO MÁQUINA

Passemos ao terceiro e último enunciado do interlocutor: “*materia mundi machina existit*”. Ele concerne a um outro tipo de ser: as coisas materiais, que constituem, se as tomamos todas em conjunto, o mundo. O enunciado delas afirma, de um modo que se pode discutir, duas coisas: sobre sua existência (*existit*) e alguma coisa sobre de sua natureza (*machina*).

O lugar de origem desse enunciado se encontra facilmente no texto das *Meditações*. “Perto do fim”, adverte nossa carta. É, com efeito, na Sexta Meditação que é provada a existência dos corpos, das coisas materiais. Porém, não encontraremos em lugar algum essa afirmação assim formulada, nem uma equivalente. É por isso que a hesitação de Descartes é instrutiva. A fórmula cruza novamente diversos temas e diversas passagens das *Meditações*, temas e contextos que ressurgirão mais tarde, notadamente nos *Princípios*, separados e reexpostos ecoando a presente discussão. O lugar mais próximo é ao final da prova da existência dos corpos, onde Descartes diz: “*Ac proinde res corporeae existunt*”, “e, portanto, é preciso confessar que há coisas materiais que existem”³⁶.

O ‘*existit*’ do interlocutor ecoa em relação ao ‘*existunt*’ da Sexta Meditação. Mas ele não se refere mais, no plural, à diversidade das coisas corporais. Ele está no singular e se refere à matéria das coisas corporais ou ao mundo (o conjunto dessas coisas, segundo a única ocorrência pertinente da palavra nas *Meditações*)³⁷, ou mesmo à máquina do mundo. Ainda assim, na fórmula proposta pelo interlocutor há outra coisa: ‘*existit*’ não funciona apenas como verbo de pleno exercício (“isso existe”), mas também como cópula. A fórmula latina, cuja estranheza queríamos deixar clara desde o início ao considerarmos o texto francês (“a matéria do mundo existe máquina”), é obtida acrescentando³⁸ um sobre o outro dois enunciados: “a matéria existe” e “o mundo é uma máquina”. O interesse é, claro, a passagem de um para o outro e a natureza de seu elo. Nós começamos a pressentir os problemas que estão em jogo com uma paráfrase como: se os corpos existem, é na medida em que a matéria deles os faz máquinas, seres submetidos a uma causalidade estritamente mecânica.

34 “Aqueles que seguem somente a conduta da luz natural formam imediatamente em si, desse encontro, um certo conceito que participa da causa eficiente e da causa formal, e que é comum a uma e a outra”. (ATVII 238 1. 22-25; IX-1 184).

35 Estender: ATVII 239, 1. 19 e 242 I. 1 e 20. Analogia (*instar*): ATVII 109 1. 25-26; 240 1. 12:241 1. 17 e 25; 243 1.25; 244 1. 16. Arquimedes: ATVII 241 1.21: 245 1. 4.

36 ATVII 801.4; IX-1 63. Nos *Princípios*, a prova se encontra em II § 1 (AT IX-2 63), como se ela retroagisse da filosofia primeira até a física ou filosofia segunda.

37 “*Revera esse aliquem mundiim*”, “...que há um mundo” (ATVII 15-16; IX-1 12). Todas as outras ocorrências se encontram na fórmula ‘*esse in mundo*’ tomada como sinônimo de existir.

38 Isso não põe um problema em latim, pois o verbo ‘*existere*’, assim como ‘*esse*’, admite atributos, como vemos em Descartes na Primeira Meditação (Cf. ATVII 19 1, 31 e 21 1.2).

De fato, o lugar já sustentado, onde a existência dos corpos é afirmada pela primeira vez com certeza metafísica, que reclama a verdadeira e certa ciência, implica imediatamente uma restrição ou uma redução eidética. Ao encontrar as coisas corporais, eu *não encontro, de fato, as coisas sensíveis das quais eu me distanciei desde a Primeira Meditação*. Eu encontro as coisas *materiais*. Esses termos não são sinônimos, pois as coisas materiais são muito pequenas para serem sensíveis, e as qualidades sensíveis muito obscuras para pertencerem às coisas materiais em sua verdade. Com efeito:

Elas [as coisas corporais que acabamos de concluir que existem] não são talvez inteiramente tais que nós percebemos pelos sentidos, pois essa percepção dos sentidos é muito obscura e confusa em muitas coisas: mas ao menos é preciso confessar que todas as coisas que eu concebo clara e distintamente, isto é, todas as coisas, falando em termos gerais, que são compreendidas no objeto da geometria especulativa (*in purae Matheseos objecto*) são concebidas verdadeiramente (*illa omnia in iis sunt*) (AT IX-1, 63).

A importância da fórmula proposta pelo interlocutor, e também da razão das reticências de Descartes, nos parece dupla. Primeiramente, trata-se da passagem do plural (as coisas materiais) para o singular (o mundo, a matéria, a matéria do mundo que é homogênea, infinita ou ao menos indefinida, e o objeto de uma imaginação clara e distinta³⁹). Em segundo lugar, uma vez que passamos da pluralidade das coisas ou entes corpóreos para a unidade daquilo que os engloba (o Mundo do qual elas são partes) ou de sua essência (a matéria que nomearíamos, talvez, melhor o seu ser⁴⁰), o interlocutor determina esse ente objeto como máquina, *machina*, ainda que o texto das *Meditações* fale de matemática e o determine como objeto da *Mathesis* pura e abstrata, *purae Matheseos objectum*. Objeto máquina e objeto matemático, esses termos são sinônimos? Caso não sejam, quais problemas a equivalência proposta traz consigo?

As duas formulações corrigidas que Descartes apresenta são esclarecedoras sobre o sentido daquilo que chamamos o seu mecanicismo. Com efeito, 'máquina' é o nome de certas coisas (as máquinas na medida em que existem no mundo humano, pois elas são fabricadas por artífices), cuja ciência se chama 'mecânica' ou, mais frequentemente, na língua do século XVII, *as mecânicas*. Ora, trata-se de compreender em que medida o modelo das máquinas⁴¹ pode ser aplicado aos corpos naturais que encontramos no mundo

39 "Em primeiro lugar, eu imagino distintamente essa quantidade, que os Filósofos chamam vulgarmente de quantidade contínua, seja em extensão ou comprimento, largura e profundidade, que nesta quantidade, ou antes na coisa a que a atribuímos" (ATVII 63 1, 16-19; IX-1 50).

40 É a extensão que em sentido próprio é a essência de todas as coisas materiais, e da matéria ela mesma, a matéria que adiciona existência àquilo que permaneceria de outra forma simples idealidade, puro possível. "O objeto da matemática tomado em geral na sua universalidade [...] é um ser real e verdadeiro, e possui uma natureza real e verdadeira, não menos que o objeto da física. A diferença consiste apenas em que esse ser real e verdadeiro é o objeto próprio da física quando o consideramos como em ato e existente, enquanto a matemática o considera somente enquanto possível, e como um que talvez não exista em ato no espaço, mas que pode, entretanto, existir." (*Entretien avec Burman*, ATV 160). A matéria é o objeto essencial e único da física. A extensão é o objeto único e essencial da geometria.

41 Trata-se de compreendê-lo a partir das engrenagens ou máquinas simples (cujo estudo na carta a Huygens de 5 de outubro de 1637 nos é conhecido como o nome de *Tratado de mecânica* – "... para aqueles que desejam mecânicas" no plural, diz Descartes – ou "Explicação das engrenagens pela ajuda daqueles que podemos com uma pequena força erguer um fardo muito pesado") até as mais complexas, os automáticos ou máquinas moventes, dos relógios aos artifícios hidráulicos que movem as estátuas de deuses no jardim de nossos reis. (Cf. *O Homem*, AT XI 130-131).

físico ou biológico. O vigor da fórmula apresentada pelo interlocutor exclui, de fato, que se trate apenas de um modelo. O sentido forte de *'existit'*, ao mesmo tempo existencial e predicativo, gera um reducionismo rigoroso. Se a matéria do mundo existe ou é, como tal, máquina, tudo o que existe no mundo é mecânico no seu ser. Não há mais lugar para um discurso de analogia, que manteria uma distância entre o ser da coisa (mesmo material) e sua objetificação em um artefato (mecânico, mas ideal). Na fábula do mundo, o mecanismo não é mais fingido; ele recobre o mundo devorando a fábula.

Ora, Descartes disse que não está em desacordo sobre o significado, mas apenas tem reservas sobre a maneira de falar. Ele propõe aqui dois enunciados corrigidos entre outros possíveis (pois ele adiciona "*vel quid simile*", "ou algo similar"). Esses enunciados são cada vez mais longos: às quatro palavras do interlocutor, ele substitui primeiro seis, depois treze. E eles se afastam cada vez mais da fórmula inicial proposta pelo interlocutor. A primeira separa *'ex(s)istit'* em dois *'ex ...] constare'* e adiciona uma marca de analogia *'instar'*. A segunda retira três das quatro palavras do início. Não há mais mundo: a matéria se torna adjetivo. E *'existere'*, que se estendia ainda em *'ex[...]*constare', se reduz a um *'esse'*. Mas, em contrapartida, a *machina* se multiplica, ela se generaliza em uma definição explícita da mecânica pelas causas dos movimentos, "*motum causas*", antes de se restringir às máquinas feitas pela arte, "*machinis arte factis*". O que interessa principalmente Descartes pode, então, emergir: a consideração de um reducionismo que não é aquele das coisas, mas da legislação sobre as coisas (corpóreas) e de sua ordem causal unívoca "*easdem omnes in [...] atque in [...]*".

Retomemos a primeira fórmula corrigida. Seu tema é o mundo, no singular. Mas não se trata de dizer que ele é ou existe máquina. Descartes diz que ele é composto de matéria, "*ex materia constare*", como uma máquina, "*machinae instar*". A máquina serve propriamente aqui de modelo para o conhecimento do mundo; a relação é analógica e a função é mais epistêmica que ontológica. Nós encontraremos esse emprego, ausente das *Meditações*, nos *Princípios*:

Até aqui descrevi essa terra, e de forma geral todo o mundo visível (*totum hoc mundum*), como se fosse apenas uma máquina (*instar machinae descripsi*), na qual não havia nada a considerar além das figuras e dos movimentos de suas partes. (IV § 188).

Não se trata de saber se as partes do mundo, todas ou algumas, são máquinas, mas sim de considerar a totalidade do universo⁴² como sendo ela mesma análoga a uma máquina⁴³. Sobre o que repousa essa analogia, e qual é o traço do mundo em sua globalidade que o paralelo com uma máquina pode esclarecer? Nós encontramos aqui *'matéria'*, primeira palavra do interlocutor e tema de seu enunciado litigioso "a matéria existe (máquina)". Mas ela tem ainda uma outra função, ela é a origem. O mundo em sua totalidade, e cada uma de suas partes em particular, cada corpo ou coisa corpórea, se constitui de matéria. O verbo *'constare'* é um ativo e não um passivo, ele significa comportar ou se constituir de, e não, na forma passiva, ser constituído por... outra coisa. O modelo da máquina serve aqui para

42 Trata-se do universo na medida em que ele se oferece para ser visto, primeiramente a um sentido como a visão, como quando vemos em uma bela noite o céu estrelado (cf. *Princípios* III § 47; ATVIII-1 103; AT IX-2 126), e depois ao entendimento do cientista astrônomo.

43 *Entretien avec Burman*: "...o universo todo está assim em um estado de equilíbrio. Mas é muito difícil representar esse equilíbrio, pois ele é matemático e mecânico (*mathematicum et mechanicum*), ou nós não fomos suficientemente acostumados a considerar as máquinas (*machinas*), e é daí que, em filosofia, provém quase todos os erros" (ATV 174). Aqui filosofia equivale à física.

esvaziar todo princípio não divino exterior ou superior à matéria, à sua extensão ou sua grandeza, às suas partes, cujas formas existem no sentido estrito das figuras geométricas, e aos seus movimentos, o que conduz à mecânica, a ciência que nos ocupa.

Dois grupos de texto esclarecem essa primeira fórmula corrigida, que põe em cena a relação do mundo com a matéria tomada no sentido da ciência moderna. O primeiro grupo sublinha que o matematismo ou geometrismo da nova matéria adiciona determinações à antiga matéria prima de Aristóteles. O *Mundo* já afirmava a diferença entre a impensável matéria primeira que, não possuindo nenhuma determinação, sendo totalmente potência, isto é, nada, e a matéria cartesiana, perfeitamente inteligível e imaginável (mesmo aqui onde sua sutileza a torna insensível) pois ela guarda – e transporta na existência – toda a riqueza das formas ou qualidades que a *mathesis* apresenta⁴⁴. Os *Princípios* retomarão essa afirmação da unidade e da homogeneidade da matéria através da extensão indefinida do mundo criado, com uma terminologia bem próxima da nossa carta⁴⁵.

O segundo grupo dos textos concerne à possibilidade de deduzir da matéria apenas, e a partir de suas próprias leis, sem intervenção externa de princípios de natureza diferente, toda a complexidade dos corpos, tanto inanimados quanto vivos. O verbo '*constare (ex materia)*' vale aqui como tese materialista e redução de vida a um mecanismo, do qual é necessário definir a relação com as máquinas que são fabricadas pelos artífices humanos, menos sutis certamente do que o artífice divino⁴⁶. Uma fórmula do *Discurso do Método* tornará preciso o sentido genético dessa dedução, a partir das capacidades da matéria, das estruturas complexas que somos levados a atribuir a uma causa inteligente, a um espírito. Se a alma racional, pelo emprego da linguagem, permanece fora do *Mundo*, é porque ela "não pode de forma alguma ser tirada da potência da matéria, assim como as outras coisas das quais eu havia falado, mas ela deve ser expressamente criada" (AT VI, 59). "*Constare ex (materia)*" é equivalente então a "ser tirada da potência (da matéria)". A potência não é justamente mais aqui a simples possibilidade passiva da matéria primeira aristotélica. É a força ativa, a capacidade de produzir efeitos mensuráveis. Assim, a máquina é rejeitada ao exterior como um paradigma explicativo (*machinae instar*). Ela ajuda a pensar o mundo – na sua totalidade em primeiro lugar, e depois nas suas partes pouco a pouco mais diversificadas e complexas – como feito apenas de matéria, e se compoem ou se constituindo progressivamente do desdobramento eficaz de uma potência que Deus colocou nele desde a Criação.

Passemos agora à versão corrigida da segunda fórmula, mais prolixa (treze palavras no lugar de quatro), e sobretudo mais técnica, porque ela concede um peso de saber científico a essa potência eficaz do mecanicismo. A metáfora ("o mundo é como uma máquina") se torna a afirmação rigorosa de uma legalidade formal unívoca: as *mesmas* leis mecânicas funcionam nos dois domínios que o saber antigo opunha, nos movimentos naturais dos corpos físicos e nos movimentos violentos das máquinas artificiais. A metáfora ("*instar*") abre caminho para a identidade ("*easdem omnes [...] atque*"). Não falamos mais do mundo, no singular, nem da matéria em geral ou em sua totalidade, mas das coisas materiais (no

44 Cf. *O Mundo* VI (AT XI 33-34). Encontramos as razões que conduzem à rejeição das formas e das qualidades nos *Princípios* IV § 198 (ATVIII-1 321-322; IX-2 316-317).

45 *Princípios* II § 21-23: "...esse mundo, ou a matéria extensa que compõe o universo" ("*hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem*"); "...a terra e os céus são feitos de uma mesma matéria; e mesmo que houvesse uma infinidade de mundos, eles não seriam por outra matéria" ("*si mundi essent infiniti, non posse non illos omnes ex una et eadem materia constare*"); "...há apenas uma mesma matéria em todo o universo" ("*materia itaque in toto universo una et eadem existit*") (ATVIII-1 52-53; IX-2 74-75).

46 O "*summus rerum opifex*", traduzido sobriamente por "Deus" nos *Princípios* IV § 204 (ATVIII-1 327; IX-2 322).

plural) na sua infinita diversidade. E a máquina, “*machina*”, no singular, se desdobra em um plural duplo. De um lado, há as máquinas, no plural. Para tornar preciso o seu estatuto de coisas materiais verdadeiramente existentes, e não mais de modelo metafórico, nomeamos a arte humana que as fabrica, “*in machinis arte factis*”, “as artes mecânicas”, justamente, artes que fabricam as ferramentas, as engrenagens, os autômatos. De outro lado, há a (ou as) mecânica(s), que é (são) uma ciência cujo objeto teórico é aqui determinado como as causas do movimento. A ontologia da coisa material repousa sobre a universalidade dessas causas, ou dessas leis (não distinguiremos as duas pois Descartes faz das leis da natureza as causas segundas de diversos movimentos que observamos em todos os corpos)⁴⁷.

Três consequências se seguem do que precede. A primeira se refere ao conteúdo do que Descartes chama a, ou as, “mecânicas”. Ao nos aproximarmos de alguns artigos dos *Princípios*⁴⁸, vemos que as leis ou regras da mecânica são as especificações (assim como as leis do choque) que distribuem a invariante física, a saber a quantidade de movimento, *mv*, que é para Descartes – erroneamente como estabelecerá Leibniz – a força ou causa do movimento (de todos os movimentos visto que Descartes, contra Aristóteles e a escolástica, não admite mais do que um, o movimento local (cf. *Princípios* I, § 69). Passamos assim das máquinas à mecânica como ciência universal dos corpos.

A segunda consequência se refere à homogeneidade dos dois domínios de coisas: as coisas materiais no sentido estrito, isto é, os corpos naturais, físicos em primeiro lugar⁴⁹, fisiológicos na sequência⁵⁰, e as coisas que são máquinas, em um sentido estrito, feitas pelas mãos do homem (cujas peças, engrenagens e molas, que são à sua medida, caem sob os sentidos). O que faz a natureza (no sentido preciso de natureza do único corpo⁵¹), é a unívoca legislação formal da mecânica. Descartes lembra essa legislação quando expõe as suas doutrinas sobre a gênese, ou geração, dos minerais, dos vegetais e dos animais. Donde o desaparecimento da lacuna entre artificial e natural, em um e no outro sentido. Aquilo que chamamos artificial é também natural à máquina feita pelo homem (mostrar as horas através de um relógio) que é artificial – isto é, signo de uma arte ou de uma técnica infinitamente mais sutil, mas que repousa sobre as mesmas leis – o que produz naturalmente um ser vivo (por exemplo uma árvore, seus frutos). A reescritura desenvolvida no francês do § 203 dos *Princípios* IV elucida bem esse ponto. As máquinas servem de exemplos para pensar os seres naturais, e especialmente o corpo dos animais⁵². O surgimento de um ser vivo com a sua verdadeira natureza (mecânica) passa então pelo desvio da máquina (artificial). Mas o inverso, “todas as coisas que são artificiais são também naturais”. Donde há uma reciprocidade em torno da noção *ars* que articula a essência ou natureza das coisas (seu

47 Cf. *Princípios* II § 37 (ATVIII-1 62: IX-2 84).

48 Assim, cf. *Princípios* 1 § 17, sobre as causas possíveis para a representação ou ideia que um homem faz de uma máquina bastante artificial, “*machinae valde artificiosae*”, a saber: a visão de uma máquina semelhante já feita, ou uma grande engenhosidade natural do espírito, ou, enfim, ter bem apreendido a ciência mecânica “*mechanicas scientias*” (ATVIII-1 11 : IX-2 32). III § 132: “*juxta leges Mechanicae*”, “segundo as leis da mecânica” (ATVIII-1 185 ; IX-2 184); IV § 200: “*secundum leges Mechanicae*”, “as leis das mecânicas” (ATVIII-1 323; IX-2 318); IV § 203: “*nullae sunt in Mechanica rationes*”, “todas as regras da mecânica” (ATVIII-1 326; IX-2 321); IV § 204: “*et Medicina, et Mechanica, et ceterae artes omnes, quae ope Physicae perfici possunt*”, “a medicina, as mecânicas, e em geral todas as artes às quais o conhecimento da física pode servir” (ATVIII-1 327; IX-2 322).

49 Definidos assim: “Por um corpo [...] eu compreendo tudo aquilo que é transportado junto” (*Princípios* II § 25; AT IX-2 76).

50 Nas quais o latim das *Meditações* emprega ‘*machina*’ ou ‘*machinamentum*’.

51 “[*Q*]uae ad solum corpus spedanti” (ATVII 82 1.21-22; cf. IX-1 65).

52 Cf. a Carta a Renéri para Pollot, abril-maio de 1638, n° 6 (AT II 39-41 : FA II 54-57 e notas).

mecanismo interno próprio), e a técnica (que garante a manutenção desse mecanismo, quer ela seja técnica natural ou técnica humana)⁵³. Assim, deslocamos a mecânica (universal dos corpos) para a unificação das *arte facta* e dos *corpora naturalia*.

A terceira consequência é a seguinte. Na história das ciências, a mecânica é uma parte da verdadeira física que se refugiou nos matemáticos quando a física escolástica submergiu o campo dos corpos de suas entidades sub-reptícias, mas que reintegra o seu lugar com a revolução científica moderna⁵⁴, que a metafísica das *Meditações* deve pavimentar o caminho. Disso provém uma modificação no conceito de *mathesis*. O movimento entra com a força, ao lado das figuras (geometria) e dos números (aritmética), que a álgebra reúne. Ao introduzir o termo '*machina*', ao tomá-lo como index de 'mecânico', o interlocutor amigo apontou o essencial, melhor em um sentido do que fizeram as *Meditações*. Pois a *mathesis* reagrupa, ou reúne, as matemáticas (ou, o que é a mesma coisa, a geometria, depois da sua reforma por Descartes) e a física, que nada mais é do que a geometria do existente concreto⁵⁵. Ora, o movimento era, mesmo em geometria pura, anterior às figuras espaciais⁵⁶. Antes de constituir o principal da verdadeira física, ele se torna também, de pleno direito, um objeto da matemática pura de Descartes⁵⁷. Devemos, portanto, expandir a *Mathesis pura et abstracta* ao movimento, quando as *Meditações* fazem das coisas materiais a instanciação dessa geometria especulativa e de seu objeto teórico ideal no real existente⁵⁸. E nós tomaremos como um tipo de hendíade^{NT6} a associação frequente na *Entretien avec Burman* dos dois

53 *Entretien avec Burman*: "...que a vida humana possa ser prolongada se nós conhecermos o mecanismo (*ejus artem*), não é preciso duvidar; pois nós podemos aumentar e prolongar a vida das plantas etc., graças ao nosso conhecimento do seu mecanismo [*artem* é por sua vez o mecanismo da vida vegetal, e as técnicas da agricultura humana, n. d. a.] por que então nós não poderíamos fazer o mesmo também para o homem? Mas a melhor via para prolongar nossa vida, e a regra do regime a ser seguido, é ainda viver [...] como os animais" [passagem sobre a diferença entre dois tipos de arte médica, a medicina investigativa que gera progresso, e a medicina natural que não pode ser abandonada com rapidez, n. d. a.] (ATV 178).

54 Cf. a Carta a Plempius para Fromondus de 3 de outubro de 1637. (AT I 420-421: FA I 792-793).

55 Cf. a Carta a Mersenne de 27 julho de 1638, n° 6 (AT II 268), sobre as duas geometrias, a abstrata que serve apenas para exercitar o espírito e da qual ele acaba por se afastar, e "um outro tipo de geometria, que se propõe para questões a explicação dos fenômenos da natureza". A considerar o que Descartes escreveu do sal, da neve, do arco-íris etc.; podemos dizer que "toda sua física não é outra coisa que Geometria". O movimento tem um papel, ao lado da figura e da grandeza e talvez mesmo anterior a elas, o primeiro papel.

56 *O Mundo VII*: "Os geômetras que, entre todos os homens, são os que mais estudam como conceber bem distintamente as coisas que eles consideram, julgaram [a natureza do movimento] mais simples e mais inteligível que aquela de suas superfícies e suas linhas; assim parece que eles explicaram a linha pelo movimento de um ponto e a superfície pelo movimento da linha" (AT XI 39).

57 Cf. a Carta à Ciermans de 23 de março de 1638 (AT II 70-71): seu correspondente foi muito generoso ao lhe escrever que a Geometria de 1637 merecia o nome de Matemática pura, pois ela não ensina nada "*de motu, in quo tamen examinando Mathematica pura, ea saltern quam excolui, praecipue versatur*" ("do movimento cujo exame é, no entanto, o objeto principal da matemática pura, ao menos daquela que eu cultivei").

58 Ao contrário, se tomamos a geometria em um sentido mais restrito, devemos juntar a mecânica à geometria: "das regras que se seguem dessas três coisas [figuras, grandezas e movimentos] podem ser diversificadas uma pela outra, tais regras são os princípios da geometria e das mecânicas". (*Princípios IV* § 203; AT IX-2 321, adição do francês).

NT6 A palavra 'hendíade' tem origem na forma latina da expressão grega 'hen dia dyoin', que significa, literalmente, um-atraves-de-dois. Ela designa a figura de retórica que consiste em associar dois substantivos cujos significados são independentes por uma conjunção coordenada, para expressar o sentido da expressão substantiva composta por um dos substantivos e a forma adjetiva do outro. No caso em questão, a expressão aditiva 'matemática e mecânica', considerada como uma hendíade passa significar o mesmo que a expressão "mecânica matemática".

adjetivos *'mathematicum'* e *'mechanicum'*⁵⁹: eles determinam o que faz o ser, ao mesmo tempo imaginável e inteligível, do ser físico, ou material, do corpo, tal como apreendido na rede de uma *mathesis* que se tornou quer mecânica, ciência galileana se quisermos, mas com o fundamento que, segundo Descartes, estava faltando em Galileu.

Ser (dos corpos) e física (científica e filosófica ao mesmo tempo) acabam assim por desenhar o quadro geral daquilo que chamaremos em breve, em todas as Universidades, uma ontologia. O princípio de causalidade vincula essência, existência e eficiência em torno da noção de causa do ser. No caso dos corpos, isso ocorre com o desaparecimento, ao menos provisório, da causa final, e com o desdobramento da causa primeira, que se tornou causa de si, e das causas segundas identificadas com as leis da mecânica.

Tradução de Pedro Prikladnitzky

UEL

Revisão de Mariana Campos

UFBA

Referências

- CURLEY, E. 1999. *Descartes Against the Skeptics*. Cambridge Mass: Harvard University Press.
- DESCARTES, R. 1964-1974. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Adam & Tannery. Paris: Vrin. 11 vol. (abreviação: AT).
- DESCARTES, R. 1963-1973. *Oeuvres philosophiques de Descartes*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 3 vol. (abreviação: FA).
- DESCARTES, R. 2003. *The Correspondence of René Descartes – 1643*. Ed. Th. Verbeek, E.-J. Bos & J van de Ven. Utrecht, Zeno Institute for Philosophy. Leiden-Utrecht Research Institute. (abreviação: CRD).
- DESCARTES, R. 1936-1963. *Correspondence*. Ed. Adam & Milhaud. Paris: Alcan / PUF. 8 vol. (abreviação: AM).
- DESCARTES, R. 2005. *Tutte le lettere 1619-1650*. Dir. G. Belgioioso. Bolonha: Bompiani. (abreviação: TL).
- GUEROULT, M. 1968. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier. 2 vol.
- KANT, E. 1900-. *Gesammelte Schriften*. Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin : de Gruyter. (abreviação: Ak).
- KANT, E. 1980-1986. *Oeuvres philosophiques*. Dir. F. Alquié. Paris: Gallimard, Pléiade. 3 vol. (abrége PI).
- MONTAIGNE, M. 2007. Ed. J. Balsamo, M. Magnien & C. Magnien-Simonin. Paris: Gallimard, Pléiade.
- MONTAIGNE, M. 1962. *Les Essais*. Ed. S. de Sacy. Paris: Coll. Les Portiques, Club Français du Livre.
- SPINOZA, B. 1965. *Oeuvres III, Éthique*. Trad. Ch. Appuhn. Paris: Garnier Flammarion.

59 “Difícilmente podemos entender essa figura sem recorrer a oito pequenas bolas [...] pois isso depende da matemática e da mecânica, a *mathesi et mecanica*, e podemos demonstrar melhor ao mostrar aos olhos do que explicando com palavras” (ATV 172). “É bem difícil representar esse equilíbrio, pois ele é matemático e mecânico”, *“mathematicum et mechanicum”* (ATV 174).

RESUMO

Após as *Meditationes* que tornaram conhecidas as raízes de sua metafísica, antes dos *Principia* que vão desenvolver sua física, Descartes desenvolve, com um interlocutor amigo e desconhecido, as “maneiras de falar”, as fórmulas técnicas mais bem adaptadas à nova filosofia em sua integralidade. Para Deus, o ser supremo, sua liberdade é indiferença, mas não poder de escolher entre contrários. E sua causalidade, como *causa sui*, causa de si, é inteiramente positiva, mas ela é causalidade formal e não eficiente. Quanto às coisas materiais cujo conjunto constitui o mundo, a causalidade é estritamente mecânica, tanto de Deus à máquina do mundo que ele criou, como causa eficiente e total, de uma única e mesma matéria, quanto entre esses corpos e seus movimentos que são causas segundas uns dos outros. O conjunto dessas fórmulas corrigidas sinaliza o que chamaremos de ontologia, um termo ainda ausente em Descartes, mas que é generalizado depois dele. Nós nos propomos mostrar a ontologia cartesiana a partir do comentário de uma carta importante de Descartes (ATV 545-546).

Palavras-chave: Descartes, ontologia, Deus, casualidade, matéria

ABSTRACT

After the Meditations that made known the roots of his metaphysics, before the Principia that went on to develop his physics, Descartes developed with a friendly and unknown interlocutor the ‘ways of speaking’, the technical formulas best adapted to the new philosophy in its entirety. For God, the supreme being, his freedom is indifference, but not the power to choose between contraries. And its causality, as causa sui, cause of itself, is entirely positive, but it is formal and efficient causality. As for material things whose ensemble constitutes the world, causality is strictly mechanical, both from God to the machine of the world he created, as an efficient and total cause, of one and the same matter, and between these bodies and their movements that are seconds causes one of the other. The set of these corrected formulas signals what we will call ontology, a term still absent in Descartes, but which is generalized after him. We propose to show the Cartesian ontology from the commentary on an important letter by Descartes (AT V 545-546).

Keywords: Descartes, ontology, god, causality, matter

Espinosa

Sobre o modo infinito mediato no atributo pensamento

*Do problema (Carta 64) a uma solução (E5P36)**

Jean Marie Beyssade

Gostaria de reexaminar o problema clássico: qual é, no atributo pensamento, o modo infinito mediato? Na carta 63, Schuller havia pedido exemplos daquilo que é produzido imediatamente por Deus e daquilo que é produzido pelo intermédio de uma modificação infinita: Ele próprio sugeria quatro exemplos manifestamente inadequados, visto que ele tomava dois atributos (pensamento e extensão) como modos infinitos imediatos, e dois modos infinitos imediatos (intelecto e movimento) como modos infinitos mediatos. Em sua resposta, a carta 64, Espinosa forneceu apenas três exemplos. Afastando os dois atributos, que nada têm a fazer aqui, ele recolocou em seus lugares de modos infinitos imediatos “o entendimento absolutamente infinito” e “o movimento e o repouso”. Mas, como modo infinito mediato, citou apenas a *facies totius universi* (a face do universo total), com referência ao escólio do lema 7 da *Ética*, 2ª parte, que trata de física, “a natureza inteira concebida como um único indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam em uma infinidade de maneiras sem qualquer mudança do indivíduo total”. Assim, se nos ativermos à carta 64 e à passagem da *Ética* à qual ela reenvia, “uma casa permanece vazia”.

Eu parto de algumas linhas de M. Gueroult. “Mas em que consiste no Pensamento o modo infinito mediato? Nada na *Ética* nos informa a esse respeito e é preciso decidir-se a interpretar” (Spinoza, I, capítulo XI, §VII, p. 315). Eu não mudo nada na questão inicial: “Em que consiste, no Pensamento, o modo infinito mediato?”. E eu distingo na resposta dois tempos: (1) a afirmação de uma ausência, “nada na *Ética* nos informa a esse respeito”; eu chamo, por convenção, *membro* ausente o que M. Gueroult afirma não encontrar na *Ética*; (2) a elaboração de um substituto, “é necessário decidir-se a interpretar”; eu chamo, por convenção, *prótese*, aquilo que M. Gueroult chama de interpretação, a peça que ele fabrica, a saber: “o universo de ideias existentes que o atributo produz absolutamente por intermédio das essências geradoras de suas existências, esse universo das existências ou causas psíquicas”, p. 318. Eu não

* Artigo originalmente publicado na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 184, n. 1, p. 23–26. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

discuto a prótese proposta, mas levanto a questão preliminar, cuja legitimidade é reconhecida pelo próprio M. Gueroult: como decidir se, sim ou não, a *Ética* nos informa quanto ao modo infinito mediato do pensamento? Pois, antes de fabricar uma prótese, é preciso estar seguro de que a casa está realmente vazia, que a *Ética* não fornece o membro requerido.

Eu penso que poderíamos colocarmo-nos de acordo sobre o procedimento a seguir para identificar na *Ética*, caso nela se encontre, o modo infinito mediato do pensamento: eu vou inicialmente tentar elucidar esse procedimento (I) que eu suponho que o próprio M. Gueroult teria admitido. Mas me separarei em seguida de M. Gueroult (II), pois penso que esse procedimento permite encontrar em *Ética* V, 36 e seu corolário, o membro buscado. Uma vez que o amor infinito que Deus possui para consigo mesmo preenche todas as condições requeridas, a fabricação de uma prótese parece-me supérflua, sejam quais forem os méritos da prótese elaborada por M. Gueroult.

I

A entidade procurada, quer a encontremos na *Ética* como um membro dado do sistema, quer tenhamos que fabricá-la como a prótese gueroultiana, deve preencher quatro condições:

1/ Deve tratar-se de um modo determinado do atributo pensamento (*Ética* I, 31 e demonstração, *certus modus cogitandi*) distinto do pensamento absoluto, *absoluta cogitatio* (que é o atributo), mas decorrendo desse gênero de ser “como o intelecto, a vontade, o desejo, o amor, etc”. Nada, em *Ética* I, sugere uma hierarquia entre esses modos.

2/ O modo mediato deve derivar de maneira não reversível do modo imediato. Eu faço operar aqui um princípio de univocidade ou de homogeneidade no interior da natureza naturada: a mesma relação entre modos mediatos e modos imediatos existe entre os modos finitos (da *res cogitans* singular, a alma humana) e os modos infinitos (de Deus, *res cogitans*). É por isso que o axioma 3 da segunda parte parece-me valer para os dois níveis. Ele subordina expressamente à ideia todos os afetos como amor, desejo, etc. Vindo de Descartes (MM, III, AT, VII, 37 1, 3-12.IX-29) e do *Breve Tratado* (Apêndice Final, II, de *A Alma Humana*, §5), este axioma estabelece o que é a relação entre um modo mediato e um modo imediato (não importando que sejam finitos ou infinitos). E ele convida a colocar o amor como o primeiro dos modos mediatos do atributo do pensamento.

3/ É preciso que o modo mediato seja suficientemente diferente do modo imediato para ser um outro modo que este (*qui ab aliis differt*, *Ética* I, 31 demonstração). Uma simples distinção de razão (*Ética* II, 21 e escólio, *Ética* IV, 8 demonstração, *Ética* V, 3 demonstração) não é suficiente, porque se trataria então de uma só e mesma coisa encarada de dois pontos de vista diferentes. É preciso uma diferença modal que se dê entre dois modos distintos. É por isso que a vontade (inclusive a vontade infinita de Deus nomeada em *Ética* I, 17 escólio, 32 demonstração, 33 escólio 2), se a reduzirmos a seu aspecto de afirmação ou de negação em um julgamento, não é suficientemente diferente da ideia ou intelecto para ser um modo mediato: os dois são “uma só e mesma coisa” (*Ética* II, 49 e corolário). Se mantivermos a palavra vontade, é preciso tomá-la em um segundo sentido, que remete ao desejo (*Ética* II, 48 escólio) e ao *affectus* em geral (objeto de *Ética* III e nomeado pela primeira vez no axioma 3 de *Ética* II).

4/ Enfim, o modo infinito mediato deveria compreender em si, a título de partes, os modos finitos mediatos homônimos, exatamente como o modo infinito imediato (a saber, o intelecto absolutamente infinito ou, o que é a mesma coisa, a ideia que Deus tem de si mesmo, *Ética* II proposições 3 e 4) contém em si, a título de partes, as almas humanas (*Ética*

II, 11 corolário) ou os intelectos humanos (*Ética* V 40 escólio). Talvez tenha sido por isso que M. Gueroult fixou sua prótese (“o universo das ideias existentes ou causas psíquicas”) sobre o que lhe parecia restar de um membro amputado no sistema espinosano (“a vontade infinita”) adicionando-lhe uma determinação de sua própria lavra (“compreendendo a infinidade das vontades finitas” p. 318 e nota 21).

Uma vez que o próprio Espinosa não indicou qual é o modo infinito mediato do pensamento, parece-nos que essas quatro condições são necessárias e suficientes para identificá-lo sem erro. E é por não haver encontrado na *Ética* uma entidade que as satisfizesse (“nada na *Ética* nos informa a esse respeito”) que M. Gueroult se decidiu a “interpretar” (a forjar sua prótese).

II

A meu ver, a proposição 36 de *Ética* V permite retroceder do sentido forte (fabricar uma prótese) ao sentido fraco (encontrar no texto uma resposta para a questão que nós lhe colocamos) do verbo *interpretar*. Pois “o amor infinito com o qual Deus ama a si mesmo”, tendo expressamente como “parte” o “amor intelectual da alma para com Deus”, preenche as quatro condições requeridas e fornece o modo infinito mediato do pensamento, ausente na carta 64.

1/ Espinosa, reconduzindo, na segunda metade de *Ética* V (proposições 21 a 40), a alma do Sábio à sua união singular com Deus (*Ética* V, 36 escólio no fim = *Breve Tratado*, Segundo Diálogo entre Erasmo e Teófilo, §13), reencontra, para leva-la a seu termo, a doutrina dos modos infinitos do pensamento, tanto imediato (*Ética* V, 40 escólio) quanto mediato (*Ética* V, 36 e corolário).

2/ Ele reencontra o *Breve Tratado* que, na parte I, capítulo 9, §3, adicionava ao entender eterno e infinito um efeito afetivo que nasce dele (*Genoegen*). Mas ele o completa, saindo das aporias da parte II, capítulo 24, § 2 e 3, onde, mal tendo sido formulado o princípio de univocidade, Espinosa recusa-se a aplicá-lo ao amor (humano, divino) e se limita à não-reciprocidade (conservada em *Ética* V, 17 e corolário) sem conseguir pensar o amor intelectual do homem como parte do amor infinito de Deus (*Ética* V, 36 última frase e corolário).

3/ Se M. Gueroult não encontrou na *Ética* o membro procurado e precisou forjar uma prótese, isso se deve a duas causas: uma interna (a recusa de ir buscar mais longe aquilo que esclarece retrospectivamente um termo anterior, aqui a recusa de deixar a “vontade infinita” de *Ética* I tornar-se afetiva em *Ética* II, 48 e completar-se em *Ética* V com o amor), e uma externa (a morte interrompeu seu comentário bem antes de *Ética* V, 36, onde ele teria talvez reconhecido aquilo que havia procurado em vão ao comentar *Ética* I, 21 a 23).

4/ Por que Espinosa não deu ele mesmo a Schuller, na carta 64, a resposta, o quarto exemplo que *Ética* V, 36 fornece, a saber, o amor infinito de Deus? Podemos supor que, tendo acabado a *Ética*, ele já a possuía, mas, por prudência, preferiu silenciá-la. Podemos supor também que ele ainda não a havia dado explicitamente para si mesmo, e que a troca de cartas 63 e 64 o conduziu a completar o fim de *Ética* V, 36 formulando a relação da parte ao todo entre os dois amores (do homem, de Deus). Mas, aqui, trata-se de hipóteses históricas ou genéticas que, para mim, permanecem inverificáveis (outros talvez terão elementos de resposta). Quanto à questão inicial: “qual é o modo infinito mediato do atributo pensamento?” a resposta: “é o amor infinito que Deus tem a si mesmo” não me parece uma hipótese,

e menos ainda uma hipótese verificável (F. Alquié, p. 156, n.2), mas uma interpretação imposta por *Ética V*, 36 e corolário.

Tradução de Cristiano Novaes de Rezende
UFG

Revisão de Marcos André Gleizer
UERJ/CNPq

Referências bibliográfica

GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*, Paris, Aubier-montaigne, 1974.

SPINOZA, B. *Opera*, Im Auftrag Der Heidelberger Akademie Der Wissenschaften Herausgegeben Von Carl Gebhardt, 4 Vol., Carl Winter, Heidelberg, 1925.

RESUMO

O artigo procura reexaminar o seguinte problema clássico: qual é, no atributo pensamento, o modo infinito mediato? Contrariamente à posição de Gueroult segundo a qual “nada na *Ética* nos informa a esse respeito e é preciso decidir-se a interpretar”, o artigo procura mostrar que é possível encontrar em *Ética V*, 36 e seu corolário, ou seja, no amor infinito que Deus possui para consigo mesmo, a resposta buscada. Uma vez que este amor preenche todas as condições requeridas para ocupar o lugar deste suposto “membro ausente”, não é necessário formular uma hipótese interpretativa forte, isto é, “fabricar uma prótese” para substituí-lo.

Palavras-chave: Espinosa; modo infinito mediato; distinção modal; amor intelectual de Deus.

ABSTRACT

The article seeks to re-examine the following classic problem: what is, in the attribute of thought, the mediate infinite mode? Contrary to Gueroult's position that “nothing in the *Ethics* informs us in this regard and so it is necessary to interpret”, the article seeks to show that it is possible to find in *Ethics V*, 36 and its corollary, that is, in the infinite love that God has for himself, the answer for the problem posed. Since this love fulfills all the conditions required to occupy the place of this supposed “absent member”, it is not necessary to formulate a strong interpretative hypothesis, that is, to “fabricate a prosthesis” to replace it.

Keywords: Spinoza; mediate infinite mode; modal distinction; intellectual love of God.

Vix
(*Ética IV, Apêndice, capítulo 7*)
ou: *é possível salvar-se sozinho?**

Jean Marie Beyssade

Eu me disponho a discutir uma tese que eu creio ser falsa. Ela consiste em sustentar que, para Espinosa, a salvação de um indivíduo passa *necessariamente* pela mediação da relação política. Essa tese está na base da oposição tradicional entre Descartes, filósofo do ego solitário, que se retira em seu quarto aquecido para reconstruir teoricamente o mundo, e Espinosa, filósofo da comunidade, que contribui ativamente ao desdobramento afirmativo de uma potência de pensar e de agir compartilhada. Não é aqui o lugar de mostrar como essa apresentação contrastada é inadequada em relação a Descartes. Examinarei apenas se ela é adequada às posições de Espinosa. E visto que essa é a regra do jogo que jogamos juntos, buscarei na quarta parte da *Ética* o essencial de minha resposta.

Eu parto de uma excelente formulação de Pierre Macherey¹. «Habituo-nos a designar as articulações do raciocínio seguidas por Espinosa utilizando o termo 'livro', e falamos dos 'livros' I, II, III, IV e V da *Ética*, levando assim a pensar que esta poderia ser uma coleção de tratados autônomos, - para ser breve, uma ontologia ou uma teologia, uma epistemologia acompanhada de uma física e de uma fisiologia, uma psicologia, uma política e para terminar uma ética - reunidas e publicadas em uma certa ordem». Eu lamento com P. Macherey esse hábito adquirido que nos expõe a efeitos infelizes. Pois, para ser breve, segundo sua expressão, ele conduz a 1º) fazer da quarta parte, considerada a partir de então como um tratado autônomo, uma política: o que creio ser falso. E conduz a 2º), o que creio ser ainda mais falso, considerar essa «política do quarto livro» (como se dirá indevidamente) como a condição, necessária ainda que não suficiente, da parte seguinte, o «quinto livro» como se dirá, que seria uma ética. Assim, no fim das contas, a liberdade ética (isto é, a potência do entendimento ou a liberdade do homem, segundo os títulos e subtítulos da quinta parte) dependeria da liberação política (visto que, para ser breve, a quarta parte rebatizada quarto livro seria essencialmente um tratado de política).

* Artigo originalmente publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 99, n. 4, p. 493-503. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

1 *Avec Spinoza*, PUF, 1992, p. 71.

O texto da quarta parte confirma essa dependência? É o que eu vou discutir. Eu tomo como meu fio condutor o capítulo VII do Apêndice, capítulo de algumas linhas que eu começo a ler em sua curta integralidade, visto que a minha comunicação será um comentário dele.

Não pode ocorrer que (*fieri non potest ut*, é absolutamente impossível) o homem não seja uma parte da natureza (*Naturae pars*) e não siga a ordem comum desta (*communem ejus ordinem*); mas (*sed* que precede um simples ponto e vírgula) se ele vive entre indivíduos tais <que> (*si inter talia individua versetur quae*, se ele se encontra em meio a indivíduos tais) que eles convêm (*conveniunt*) com sua natureza de homem (*cum ipsius hominis natura*, com a sua natureza de homem ou com a natureza deste homem), por isso mesmo (*eo ipso*, de imediato, automaticamente) sua potência de agir será secundada e fomentada. Mas se ao contrário (*At si contra*, aqui chegamos na questão! precedida de um ponto e não de um ponto e vírgula, é a oposição, *at*, das duas hipóteses, *si*, opostas, *contra*) ele se encontra em meio a indivíduos tais <que> (*inter talia sit quae*) que de forma alguma convêm com sua natureza (*minime conveniunt*: *minime* é um superlativo, absoluto ou relativo, que significa o menos possível e, portanto, em uma primeira aproximação, ele equivale à negação mais forte, e de forma alguma) dificilmente poderá (*vix poterit*, quase não terá o poder ou a possibilidade) acomodar-se a eles (*iisdem sese accommodare* adaptar-se ou acomodar-se a esses indivíduos desconvenientes) sem uma profunda transformação dele mesmo (*absque magna ipsius mutatione*).

Vix, 'dificilmente'. Eu dei essa pequena palavra-chave como título à minha comunicação, pois ela pode ser interpretada em dois sentidos opostos. Eu preciso a questão, e os dois sentidos possíveis da resposta que nosso *Vix* lhe fornece.

A questão é saber o que ocorrerá se um homem tiver que coexistir com indivíduos que desconvem com a sua natureza, se ele deve acomodar-se à sua presença e à sua natureza incômoda. Uma coisa é certa: a ordem comum da natureza impõe suas coações, e os termos discordantes, aqui nosso homem e os indivíduos que o cercam, deverão encontrar entre eles um tipo de equilíbrio. Mas há uma multidão de equilíbrios concebíveis, até a morte que suprime a contradição eliminando um dos termos. Um homem pode adaptar-se a um ambiente hostil deixando-se profundamente alterar ou arrancar à sua ipseidade, mudar do exterior por esses obstáculos (*magna ipsius mutatio*): esta é a definição da servidão que se opõe à liberdade humana na quarta e na quinta partes. Mas o triunfo, inevitável, da ordem comum da natureza passa necessariamente por essa diminuição de sua potência de agir em um resultado que exprime mais a natureza das causas exteriores hostis do que a sua própria? ou é possível salvar-se, a si mesmo e sua ipseidade, em meio aos modos mais inimigos? A resposta de Espinosa fixará o grau de dependência entre a salvação, que podemos identificar com a manutenção de seu ser próprio, e a política, que organiza as conveniências e atenua as desconveniências para nos instalar na primeira hipótese. Ora, a resposta de Espinosa constitui-se de duas palavras, *vix poterit*, dificilmente será possível ou quase não terá o poder de salvar-se sozinho em meio a modos hostis.

'Dificilmente possível', *Vix*, o que isso significa? Em uma filosofia da necessidade onde o possível não é fácil de compreender, o 'dificilmente possível' o é menos ainda. A expressão, entretanto, não é rara em Espinosa e é preciso tentar compreendê-la. Duas leituras se apresentam aqui para o *Vix*.

A leitura fraca o entenderá como uma maneira discreta e talvez irônica de dizer a impossibilidade. Nesse caso poderemos estabelecer entre as partes IV e V, que entretanto se tornaram o livro IV da política e o livro V da Ética, uma rigorosa dependência. Sem o precedente de uma política que organiza os encontros, seria na realidade totalmente impossível, *fieri non potest ut*, para um homem individual salvar-se sozinho, tornar-se um homem livre ou um sábio. ‘Quase não poderá’ equivaleria a: ‘não poderá’².

A leitura forte o entenderá ao contrário como uma possibilidade de guardar a sua identidade, que subsistiria em meio ao ambiente mais hostil. A salvação em tais condições será certamente rara e difícil (Ética V 42, esc.) mas não absolutamente impossível. Uma política que otimiza os encontros entre concidadãos permanecerá eminentemente desejável e útil essencialmente, *apprime utile* (Ética IV, Ap. cap. 12) mas não absolutamente necessária. ‘Difícilmente é possível’ equivaleria então a: ‘é possível’³.

Eu escolho esta segunda leitura. Por quê?

Se eu escolho a leitura forte, – e eu passo aqui à minha segunda parte, ao corpo de minha análise – é por causa do contraste incontestável no tão curto capítulo VII entre as duas modalidades que presidem respectivamente a primeira e a última proposições: a absoluta necessidade para a submissão à ordem comum da natureza; a abertura de uma pequena janela, a improvável possibilidade de um *Vix*, para a manutenção de sua essência ativa em meio aos obstáculos. Retomemos de mais perto esses dois momentos.

A

Nec fieri potest ut, é impossível que... Alguma coisa não admitirá jamais a reserva de um *Vix*, e esse impossível absoluto diz respeito à relação do homem com a Natureza em geral, com sua ordem global. Que se trate da espécie humana ou de tal homem singular, Jacó ou Simeão, Orestes ou Nero, René ou Benoît, o homem é necessariamente uma parte da Natureza. E será necessário com a mesma necessidade, de bom ou mau grado, que ele siga sua ordem global. A primeira frase do capítulo VII retoma, com as três grandes proposições sobre a servidão 2, 3 e sobretudo 4, a última frase do capítulo precedente que ela repete. Parte da natureza inteira, *pars totius naturae*, a natureza humana é coagida e forçada, *cogitur*, a conformar-se, a obedecer, *obtemperare*, às suas leis, *cujus legibus*, é a esta natureza, *cui*, que ela é forçada a adaptar-se ou a acomodar-se, *cogitur sese accommodare* (as duas palavras se encontram na última linha do capítulo VI, adaptar-se à natureza inteira, e do capítulo VII, adaptar-se aos indivíduos vizinhos), de uma infinidade de maneiras ou quase, *in infinitis modis paene*, de mil e uma maneiras (para retomar uma feliz formulação de Ch. Ramond).

Sobre essa primeira frase do capítulo VII, que repete o capítulo VI, eu faço três observações.

2 Esta leitura explica, talvez, a tradução incorreta de Émile Saisset, que esqueceu o ‘*Vix*’: «si au contraire il est en rapport avec des individus contraires à sa nature, il est impossible que l’équilibre s’établisse sans une grande perturbation» («se ao contrário ele está em relação com indivíduos contrários à sua natureza, é impossível que o equilíbrio se estabeleça sem uma grande perturbação»).

3 Pensamos aqui na segunda carta de Descartes a Mesland sobre a liberdade, de 9 de fevereiro de 1645, em AT IV 173 11.19-20: «quando uma razão muito evidente nos leva para um lado, embora, moralmente falando, nós quase não possamos escolher o partido contrário, *vix possimus in contrariam ferri*, falando de um ponto de vista absoluto, entretanto, nós o podemos».

1) Essa impossibilidade absoluta é uma coação, no sentido em que a Ética, I, definição 7 opõe na metafísica coação e liberdade. Aqui se trata apenas de submissão, de obediência, de coação.

2) Essa coação não submete o homem a um modo finito ou a uma outra classe de modos finitos, mas à Natureza total, à sua ordem comum e às suas leis. À natureza naturante em sua liberdade, a Deus ou seus atributos? Melhor ainda talvez à natureza naturada universal em sua infinitude, à qual reenvia a relação da parte ao todo, se aproximamos a *facies totius universi* da carta 64 e o esc. da Ética II antes da prop. 14 sobre o indivíduo único que é a natureza total, «cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de uma infinidade de maneiras sem nenhuma modificação do indivíduo total, *absque ulla totius individui mutatione*». O homem como qualquer outro modo finito está submetido sem reserva à imutável globalidade do universo inteiro, *manet semper eadem* (Carta 64, G, IV, 278 1.27), à potência infinita de uma natureza por quem suas partes são governadas de uma infinidade de maneiras, *ab hac infinitae potentiae natura ejus partes infinitis modis moderantur*, e são coagidas a sofrer uma infinidade de variações, *infinitas variationes pati coguntur* (Carta 32, G, IV, 173 11.6-8).

3) Enfim, essa coação metafísica se exerce através de um leque de mutações que é infinito ou quase. Se o universo inteiro como indivíduo onipotente se mantém sem nenhuma mudança, todos os outros indivíduos que são partes dele não deixam de flutuar entre dois limites extremos, um máximo e um mínimo. Essas variações são perfeitamente indiferentes em relação à natureza inteira, cuja ordem global se realiza identicamente em todas. Mas elas não são indiferentes para o modo finito que elas afetam. Por umas, ele afirma melhor sua forma e sua força ou potência de agir. As outras, ao contrário, o contrariam, elas preenchem a essência como potência de afecções ou de afetos passivos, elas tendem a afastar o indivíduo de sua forma própria em direção a uma outra, *magna ipsius mutatio*.

Assim, a impossibilidade absoluta como coação, coação exercida pela natureza global em sua integralidade, e coação implicando para cada modo finito uma infinidade de variações possíveis para mais ou para menos: eis as três características que me parecem marcar essa primeira frase do capítulo VII.

B

As duas hipóteses opostas que ocupam as duas frases seguintes e que são introduzidas juntas por um *sed*, «mas», se inscrevem no horizonte da necessidade inicialmente afirmada. Elas a prolongam, certamente, mas dela distinguindo-se também e separando-se até a dissonância final do *Vix*. Examinemos um momento o conjunto relacionado dessas duas hipóteses para apreciarmos bem a progressão delas. Uma translação ocorre, de uma relação global (eu no todo) a uma relação local (eu entre tal e tal, entre este e aquele, entre vocês e diante de vocês). Eu destaco três deslocamentos.

1) O homem não é mais colocado em relação com a Natureza, no singular, mas com indivíduos, no plural, com indivíduos qualificados, *talia individua*, qualificados em uma e outra hipótese de modo inverso como convenientes ou como no máximo da inconveniência. Deixamos assim o reino absoluto da natureza infinita para os encontros entre modos finitos, para a multiplicidade dos indivíduos em que cada um é uma totalidade ao lado de outras, de potência desigual, certamente, mas sempre finita.

2) Dessa forma, a relação não é mais expressa pela preposição de inerência, *in*, mas pela preposição da interação *inter*. Um modo está em sua substância, em Deus, como em

outra coisa; e ele está também, embora em um sentido diferente, no conjunto da natureza como uma parte está em seu todo. A essa inerência se opõe a relação de um indivíduo com outros indivíduos entre os quais ele está ou está situado (*sit, versetur*). Um indivíduo se volta para tal ou tal outro indivíduo e entra em relações com ele: esse é o duplo sentido do latim *versari*. Nessas relações interindividuais nenhuma imanência, o homem que encontra outros indivíduos não está neles, nem eles nele. Ele os encontra em seu caminho, lado a lado ou face a face, o que não ocorre, certamente, no caso da natureza inteira. Estamos agora na ordem comum da natureza tal como definida e descrita na Ética II 29 esc. com os encontros fortuitos das coisas, *ex rerum nempe fortuito occursu*, que ocorrem de fora, *externe*.

3) Chegamos por aí em uma diferença na modalidade causal do necessário. Com a imanência na natureza inteira, a coação metafísica era incondicionada: nenhuma interioridade em mim que fosse exterior a Deus ou à natureza e que pudesse resistir a ele. Mas com modos finitos que devem se ajustar na ordem comum da natureza, como dois corpos em um choque, forças exteriores se encontram. Desde a primeira hipótese, que me situa entre indivíduos que estão de acordo com a minha natureza, vemos distinguirem-se os dois agentes cuja causalidade se rearticulará no momento final. De um lado minha potência de agir, *potentia*, me abre um campo de possibilidades na medida das minhas forças, uma margem determinada de futuros contingentes. De outro lado, causas externas, que eu encontro ou que eu não encontro, que eu encontro sob este aspecto ou sob aquele outro, nexos infinito e infinitamente aberto que nenhum entendimento finito esgota: donde os graus desiguais da possibilidade, ligados à minha ignorância do encadeamento integral. Contingência e possibilidade voltam a ter sentido para os modos finitos (Ética IV, def. 3 e 4), mesmo que o entendimento infinito de Deus veja as coisas como elas são na verdade, isto é, a absoluta necessidade do resultado. Por conseguinte, não poderíamos concluir diretamente, da coação metafísica absoluta exercida pela natureza inteira sobre cada um dos seus modos, à determinação absoluta de um modo finito pelos indivíduos que o cercam, ou por uma totalidade finita que, como o corpo político, o engloba sob certas relações apenas.

Sigamos, para melhor compreender essa diferença, o jogo das duas hipóteses opostas.

Na primeira, eu encontro indivíduos que convêm com a minha natureza, e opera-se uma transferência de necessidade. Pois minha potência de agir será por isso mesmo reforçada. Que uma ajuda afaste como que de fora os obstáculos, *juvabitur*, ou que minha chama interior seja como que conservada e alimentada, *fovebitur*, as leis eternas da natureza têm um efeito absolutamente necessário: mais poder, ou seja, mais possibilidades para mim. E em termos de afetividade, um afeto de alegria. O que não garante ainda de forma alguma que eu passarei do reino dos afetos passivos ou passionais, da servidão, ao reino dos afetos ativos ou racionais, à liberdade, pois alegrias podem permanecer passivas sem conduzir minha potência de agir à ideia adequada e à força da alma (Ética IV, 59 dem.).

E na hipótese inversa, *At si contra?*

Notemos primeiramente que não há e não pode haver simetria entre os dois casos opostos. A conveniência pode ser total ou absoluta, sem qualificação; a desconveniência, não. Pois as três proposições, 29, 30 e 31 da Ética IV estabelecem que um indivíduo que eu encontro nunca poderá ser meu inimigo se ele não tiver alguma coisa em comum comigo, sem o que ele me seria apenas estrangeiro; e essa alguma coisa em comum é necessariamente boa para mim, isto é, convém com minha natureza. O máximo da desconveniência não é, portanto, uma ausência de conveniência, mas uma conveniência mínima, *minime conveniunt*. O mais mortal inimigo tem sempre nele alguma coisa pela qual nossas duas naturezas opostas concordam e concordam necessariamente.

Donde a rigorosa dedução que vai se seguir. O encontro de indivíduos no máximo da desconveniência acarreta o efeito inverso do precedente. Contrariada do exterior por obstáculos maiores, privada de alimentos como uma cidade sitiada, minha *potentia* é por isso mesmo tempo atingida. Eu sou afetado por um afeto passivo e negativo de tristeza. Mas essa passagem a uma perfeição menor não é, no entanto, passagem à servidão. Talvez seja possível salvar-se mesmo sozinho em meio a indivíduos hostis. *Vix*. De qualquer forma, servidão ou salvação, o resultado será necessário. Mas ele não é determinável em rigor por um entendimento que não conhece a integralidade dos fatores. Para julgar bem acerca dele seria necessário saber exatamente qual é a cada momento minha potência de agir, tendo em vista minha essência tal como ela foi constituída e se caracterizou ao longo de minha história. Seria necessário saber também sob qual situação eu vou entrar em contato com os indivíduos que me cercam, se eles vão ou não se mobilizar contra mim, se eu vou ou não poder tirar alimento da conveniência mínima que nos une sempre. Seria necessário, enfim, saber se algum modo totalmente exterior não vai fazer irrupção e romper o encontro a dois mortal que o delírio da paixão sugere. «Dada uma coisa qualquer, há sempre uma outra mais potente pela qual a primeira pode ser destruída» (Axioma da Ética IV). Trata-se de possibilidades; e a demonstração da *Ética IV*, pr. 3 nos convida a passar da coisa A, mais potente que o homem, à coisa B, mais potente que A. Eu posso ser morto por um legionário de Nero, mais potente do que eu. Mas uma telha pode também cair sobre um legionário que vem me matar, e sob uma certa situação ela é mais potente que ele. Sua intervenção, absolutamente necessária segundo a ordem comum da natureza, não é nem prevista nem mesmo previsível para Nero, para o legionário e para o filósofo político. A telha de que Espinosa pensa também a possibilidade na *Ética I*, Apêndice, sem ser providencial no sentido usual, ilustra ao menos eficazmente os limites do determinismo político, e a janela estreita da salvação. Nada está absolutamente perdido de antemão. *Vix*.

A distância entre a primeira frase, que retoma a absoluta coação metafísica da natureza total sobre cada um dos seus modos, e as duas seguintes, que têm em vista os dois limites da conveniência e da desconveniência entre modos finitos, é marcada pelo *sed* inicial. Ele não é nem adversativo como um *aber* alemão, não opomos à necessidade da substância uma contingência das relações entre os modos, nem explicativo como um *sondern*, não transportamos a necessidade absoluta da substância à relação entre dois modos. O *sed* é ao mesmo tempo aplicativo e dissociativo. Mostramos como a absoluta necessidade metafísica, que se exprime na ordem comum da natureza, tem sobre as relações intermodais efeitos automáticos: a força operante de cada modo é com toda necessidade aumentada ou diminuída, ajudada ou contrariada, conforme os indivíduos com os quais ele entra em relações estão mais ou menos em conveniência ou em desconveniência com ele. Nesse sentido, o *sed* é explicativo. Mas mostramos também a dissociação entre o que depende de minha natureza ou essência, e o que depende das causas externas, das múltiplas séries causais que se entrecruzam em cada encontro singular. A salvação solitária de um sábio perdido em meio a indivíduos hostis ocupa o nicho ameaçado do *Vix*. O adversativo implícito no *sed*, que a primeira hipótese mascarava primeiramente com a automaticidade da potência aumentada, acaba aqui por se explicitar. Apesar da automaticidade da potência diminuída, uma possibilidade e um poder de se salvar, que são a mesma coisa, se encontram aqui onde se cruzam a *potentia* do sábio e os meandros da Fortuna. Se essa muito improvável eventualidade ocorrer, será certamente por um tipo de necessidade eterna, *aeterna quadam necessitate* (*Ética V*, 42 esc.). Mas essa necessidade metafísica não anula, pelo contrário, a contingência dessa salvação em relação à minha essência, e sua possibilidade em relação às múltiplas cadeias da causalidade transitiva, de que apenas um entendimento infinito compreende a totalidade.

*

Eu concludo retomando a minha questão inicial: é possível salvar-se sozinho? A questão parecerá capciosa enquanto o termo *sozinho* permanecer equívoco.

Pois, em um sentido, o homem não pode ser isolado nem de Deus ou da natureza, de que ele é um modo finito, nem dos outros modos finitos. Parte da natureza, ele não pode se conceber sozinho independentemente dos outros, *per se absque aliis non potest concipi* (Ética IV, 2, dem.). Há sempre nesse sentido afecções passivas (Ética IV, 4, dem.), isto é, ao mesmo tempo ideias inadequadas e afetos passionais. O sábio não é exceção. Ele tem ideias inadequadas tanto quanto o insensato, e nunca as suas paixões são absolutamente suprimidas (Ética V, 20, esc.). Assim, o homem livre que acede à salvação na quinta parte nunca acede sozinho, em um encontro com ele mesmo ou com Deus, separando-se dos outros modos finitos que o cercam e que o afetam. Visto que nunca estamos sozinhos (se 'nós' significa os homens), salvar-se sozinho não tem sentido para Espinosa.

Mas *sozinho* pode ser tomado em um outro sentido e a questão não está esgotada. «Se em um mesmo sujeito são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se uma mudança, em ambas ou em uma só, *vel in una sola*, até deixarem de ser contrárias». (Ética V, axioma 1). O axioma se aplica igualmente ao interior de uma mesma mente entre duas ideias, por exemplo, entre uma ideia verdadeira e uma ideia inadequada que entram em conflito, como o sol da astronomia e o sol da visão, ou no interior de um mesmo corpo político, quando um sábio vive livre em meio a ignorantes. Os dois devem mudar e, no caso que nos ocupa, deve o sábio se transformar mais ou menos profundamente para se adaptar aos outros? Espinosa nunca concede que o racional seja necessariamente submetido ao passional, mesmo que ele reconheça que ele possa sempre ser vencido pela força superior de uma paixão, que ele é necessariamente exposto ou sujeito a esse risco.

Vix abre a estreita possibilidade da salvação para um solitário: trata-se de saber se um sábio pode se salvar sem uma prévia liberação política, se ele pode nesse sentido se salvar sozinho, e a resposta da quarta parte me parece positiva.

1) Os indivíduos em relação aos quais um homem se situa não são apenas os outros homens, e os outros homens não são apenas meus concidadãos no interior de um mesmo corpo político, mesmo que os homens desempenhem um papel primordial nas relações interindividuais, e a organização política um papel primordial nas relações sociais. Assim, a quarta parte da Ética estuda o meio em geral, com os homens em suas relações não políticas, e com as coisas naturais, *commoda et incommoda*, que constituem o meio vital em que eles se alimentam. Ela não é um livro ou um tratado político, ela é antes um tipo de ecologia fundamental, de que a política é um simples momento.

2) Previamente a uma liberação ética, estruturar as relações entre os homens por uma política racional é certamente de primeira importância. O capítulo V do *Tratado teológico-político* (G III 73) declarava a sociedade «muito útil e mesmo necessária ao mais alto ponto». Mas quando a Ética afina a análise e critica uma vida selvagem e rústica, ela encontra a mesma modalidade do *Vix*: «os homens quase não podem, *vix queunt*, passar toda a sua vida sozinhos⁴, *vitam solitariam transigere*». Naturalmente, ninguém nunca está sozinho no sentido estrito ou metafísico, sem relação com outros modos finitos: é absolutamente

4 Como Saisset alhures e pelas mesmas razões talvez, Robert Misrahi esqueceu aqui, na Ética IV 35 esc., o *Vix*: «et pourtant ils ne peuvent mener une vie solitaire» («e, no entanto, eles não podem levar uma vida solitária»), p. 250.

impossível. Mas podemos, a rigor⁵, viver afastados dos outros homens, ou em dissidência com nossos concidadãos. Se a definição de homem como animal social agradou muito à maioria, *plerisque valde arriserit*, o caso de exceção não é, portanto, esquecido, ainda que no todo a sociedade política, *ex hominum communi societate*, engendre mais comodidades do que incomodidades. Nem o Estado nem mesmo a sociedade dos homens são assim condições absolutamente necessárias da salvação.

3) O homem não está submetido pela ordem comum da natureza ao meio que o cerca, aos indivíduos entre os quais ele se encontra e, se eles lhe são desconvenientes ao extremo, às paixões ruinsas que essas causas externas suscitam nele. O homem está sempre necessariamente exposto às paixões, *passionibus obnoxius*, exposto, *obnoxius*, e não submetido⁶. Ele está sempre submetido, submetido e não somente exposto, à ordem comum da natureza que exerce sobre ele sua coação e a qual ele só tem a obedecer. Mas essa submissão metafísica, longe de implicar a servidão ética à paixão, liberta o sábio. O sábio, que sempre tem necessariamente paixões, nem por isso é necessariamente submetido a elas. «*Vix animo movetur*, dificilmente é movido pela paixão» (Ética V, 42 esc.). Ora, «o esforço da melhor parte de nossa alma convém, *convenit*, com a ordem da natureza inteira» (Ética IV, Ap., cap. 32): convém sempre e necessariamente com ela. A razão tem sempre como aliada a natureza inteira, e é por isso que a razão do sábio não é condenada a se transformar para se conformar à desrazão dos vizinhos. Ela pode permanecer idêntica a ela mesma, solitária, esperando ser seguida. Pois a sabedoria é acessível a todos e a cada um.

Terminemos com um exemplo, que é também um modelo, *exemplar*.

Como exemplo de um sábio que sobrevive aos desastres políticos, os comentadores de Espinosa não recusarão talvez o pequeno judeu de Amsterdam que concluiu, entre 1670 e 1675, o que eles chamam os livros IV e V da Ética. Em 1672, os exércitos de Luís XIV invadiram as Províncias-Unidas e o populacho massacrou os irmãos De Witt. Espinosa viveu em meio a essas circunstâncias muito desconvenientes à sua natureza: *Ultimi barbarorum*, aos extremos da barbárie. Ora, nós o encontramos nesses anos conturbados em meio ao exército invasor, que ele visitou, e ele terminou a sua Ética: *absque magna ipsius mutatione*, tem-se o desejo de dizer, sem perder grande coisa de sua ipseidade. Apenas em seguida ele se pôs a redigir o *Tratado político*, que ele, aliás, não terminou. Pois é a ética que funda a política, e não o inverso.

Tradução de Mariana Campos

UFBA

Revisão de Marcos André Gleizer

UERJ/CNPq

5 «Para adquirir esses bens, dificilmente bastariam as forças de cada um, *vix uniuscujusque vires suffice-
rent*, se os homens não prestassem uma ajuda recíproca», na Ética IV, Apêndice, cap. 28.

6 O erro que consiste em traduzir *obnoxius* por *submetido* na Ética IV 4 corolário é corrente: o encontramos em Appuhn e Misrahi como já em Saisset. Ele se explica, sem dúvida, pela proximidade dos dois conceitos na primeira frase da Ética IV Prefácio: «Com efeito, o homem, exposto aos afetos, *affectibus obnoxius*, não é senhor de si, mas depende da fortuna, cujo poder é tal que ele muitas vezes, *saepe*, é coagido, *coactus*, a fazer o pior, vendo o melhor».

Referências bibliográficas

MACHEREY, P. *Avec Spinoza*, Paris, PUF, 1992.

SPINOZA, B. *Opera*, Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol., Carl Winter, Heidelberg, 1925.

RESUMO

O artigo discute uma tese que o autor julga ser falsa, a saber, a tese que consiste em sustentar que, para Espinosa, a salvação de um indivíduo passa necessariamente pela mediação da relação política e que, no fim das contas, a liberdade ética dependeria da liberação política. A explicitação da inadequação desta tese toma como fio condutor o comentário detalhado do capítulo VII do Apêndice da quarta parte da Ética, com ênfase na análise da função central que a expressão *vix* aí desempenha.

Palavras-chave: Liberdade ética; liberação política; indivíduo; relações interindividuais; adaptação; submissão.

ABSTRACT

*The article discusses a thesis that the author considers to be false, namely, the thesis that consists of sustaining that, for Spinoza, the salvation of an individual necessarily goes through the mediation of the political relationship and that, in the end, ethical freedom would depend on political liberation. The explanation of the inadequacy of this thesis takes as its guiding thread the detailed commentary of chapter VII of the Appendix of the fourth part of Ethics, with emphasis on the analysis of the central function that the expression *vix* plays there.*

Keywords: *Ethical freedom; political liberation; individual; inter-individual relationships; adaptation; submission.*

Norma e essência em Espinosa*

Jean-Marie Beyssade

Pediram-me para abrir nossa jornada de trabalho sobre a ideia de norma em Espinosa. Eu o faço tanto mais de bom grado que essa ideia sempre me pareceu estar no centro das objeções ou das dificuldades que o espinosismo levanta e que, ademais, sinto-me mais apto neste momento a abrir o debate do que a fazê-lo progredir com uma contribuição original e, menos ainda, concluí-lo.

A ideia de norma parece-me central no trabalho de Espinosa porque ele se apoia, do início ao fim, sobre o que ele contribui no essencial a destruir. Determinar e discriminar o verdadeiro do falso, e, portanto, o verdadeiro bem dos falsos bens, como também a verdadeira fé em sua pureza das múltiplas superstições, eis o que unifica toda a obra, do *Tratado da Reforma do Entendimento* e do *Breve Tratado* (qualquer que seja a relação cronológica) até os *Tratados Teológico-Político* e *Político*, passando pela obra sistemática maior, a *Ética*. Essa discriminação ou ajuizamento implica uma regra ou princípio que acrescenta ou substitui as questões de fato pelas questões de direito (para falar a linguagem kantiana da Dedução Transcendental), e (no vocabulário do normativismo que dominou os séculos XIX e XX) reenvia gradualmente a uma norma última sobre a qual repousa e da qual decorre um sistema hierarquizado de valores e de imperativos ou interdições (o verdadeiro, o belo, o bem que retomam o velho edifício escolástico dos transcendentais como atributos do ser). O trabalho de Espinosa, todavia, consiste essencialmente em arruinar toda pretensão a colocar para além do que é dado um modelo universal, um dever ser que autoriza ou condena o que existe efetivamente. O apêndice da primeira parte da *Ética*, com o que o se chama seu antifinalismo, parece arruinar a ideia de uma norma do bem e do mal, e, mais radical, o questionamento de todos os transcendentais no primeiro escólio da proposição 40 da parte II, retomado no prefácio da quarta parte com uma crítica da noção de ser, parece tornar impossível em geral todo pensamento da norma. Espinosa tem um apesar de tudo, e qual então? Eu me contentarei aqui em levantar alguns indícios.

§1. ALIAM VERITATIS NORMAM HOMINIBUS OSTENDISSET (II, 79, 33-34)

O termo '*norma*', que segundo a etimologia designa o esquadro, se encontra quatro vezes na *Ética*. Ele se aplica aí sempre à norma de verdade, que servirá, portanto, de

* Artigo originalmente publicado In: LAGRÉE, Jacqueline (org.). Spinoza et la norme. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, p. 13–21. Agradecemos a gentileza da editora Presses Universitaires Franc-Comtoises, que nos autorizou a realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

paradigma para um eventual pensamento da norma em geral, a estender se for o caso segundo modalidades específicas à norma prática do bem (que não é jamais chamada norma na obra sistemática de referência). Duas observações se impõem.

Primeiro, três ou quatro ocorrências se agrupam no escólio da Proposição 43 da segunda parte, onde é posto que “quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa”. Sobre a ideia verdadeira como norma (da verdade), afirma-se em primeiro lugar, sob forma de interrogação retórica, que não pode haver nada de mais claro e de mais certo (*clarius et certius dari potest*) que seja norma de verdade (*norma veritatis*). Ao mesmo tempo que a passagem do singular dado (a ideia verdadeira) ao universal (a verdade), notamos as duas características exigidas da norma. Ela deve ser clara, se ver e fazer ver, como o esquadro que só serve se ele se vê e faz ver (a conformidade ou a não conformidade com o modelo): chamaremos de ostensividade esta característica da norma. Ela deve também ser certa, decidir sem risco de erro, dar ao utilizador, com a certeza subjetiva, a garantia objetiva (que a coisa é verdadeiramente tal): chamaremos esta segunda característica de infalibilidade. Afirma-se em seguida, através de uma comparação, que, assim como a luz manifesta ao mesmo tempo a si mesma e às trevas, a verdade é norma dela mesma e do falso (*veritas norma sui et falsi*). Ao mesmo tempo em que se atenua a distinção entre o universal abstrato (a verdade) e o singular dado (o falso), notamos a aparição da dicotomia no normatizado (verdadeiro e falso, como allures bem e mal, belo e feio etc.) e a desigualdade dos opostos, apenas um sendo discriminante e permitindo sua própria qualificação e a (des)qualificação do outro. Quem tem uma ideia verdadeira sabe ao mesmo tempo, primeiro, que ele tem uma ideia verdadeira e, em seguida, o que há de falso nas ideias falsas ou (são as mesmas) duvidosas. Mas quem tem uma ideia falsa crê que ela é verdadeira e não sabe onde traçar a fronteira entre o verdadeiro e o falso. Donde o absurdo de começar a edificação do sistema da verdade pela dúvida ou pela negação. Enfim, antes de estabelecer que a verdade é norma dela mesma (*quod veritas sui sit norma*), afirma-se que a ideia verdadeira está para a ideia falsa como o ser para o não-ser (*ut ens ad non-ens*). Com a abertura do verdadeiro sobre o ser, gênero generalíssimo, apreendemos também, graças ao reenvio à proposição 35, a raiz da desigualdade entre os contrários que a norma determina: sem ser nada de positivo, o termo desqualificado [o falso] não é nada, negação ou privação absoluta, mas uma privação determinada interna ao ser defeituoso que carece de seu próprio ser, assim como o erro não é ausência de pensamento, nem ignorância, mas a privação de conhecimento que envolve uma ideia ou conhecimento (dado) inadequado.

Apreciaremos melhor agora a primeira ocorrência de ‘norma’ no apêndice da primeira parte. Não se trata de repudiar todo pensamento da norma, mas de se apoiar sobre o exemplo matemático para substituir, aí primeiramente em termos de verdade, um tipo de norma a outro. É condenado o tipo de finalismo que colocaria a norma no exterior (*extra*), como um modelo (*exemplar*) em direção ao qual o operador olha (*attendit*) e que ele visa (*collimat*) como um alvo (*scopum*). A matemática não se ocupa de fins, mas apenas das essências e das propriedades das figuras, e é por aí que ela fez brilhar aos olhos dos homens uma outra norma de verdade. Como a essência pode, enquanto norma, substituir o fim ou o objetivo externo? Ela pode manter uma distância suficiente com o dado para guardar uma função normativa? Seria então necessário falar de finalidade interna, termo aparentemente desconhecido de Espinosa? Como ela serviria de norma se lhe falta a ostensividade exigida, as essências ou definições não nos sendo dadas imediatamente? Devemos estender à esfera prática esta norma vinda do domínio teórico? Como lhe reconhecer uma infalibilidade qualquer, se os opostos devem ser ambos por definição conformes à sua essência? Tantas questões desafiantes.

§2. OMNIUM ALIARUM VERITATUM MENSURAM AC REGULAM (I, 144, 4-5).

Uma palavra não é um conceito. Se *'norma'* é certamente o termo latino que responde o mais imediatamente a uma investigação sobre a norma, existem outros, e primeiramente *'regula'*, que, segundo a etimologia, designa a régua (substituto natural do esquadro para os debates que nos ocupam). Na falta da palavra *'critério'*, grega demais para ser utilizada por nossos autores, é ela que surge quando Espinosa apresenta o percurso cartesiano e o que continuaremos a chamar por comodidade o *cogito*. Apreendemos aqui ao vivo a transformação de uma ideia verdadeira dada em norma de verdade.

Na saída da dúvida, Descartes encontra uma primeira verdade que incide sobre ele mesmo como espírito ou coisa que pensa. Este primeiro ser conhecido, que é também uma primeira proposição ou uma primeira conclusão ou uma primeira ideia verdadeira, é um *fundamentum*, um ponto de partida. Mas há várias maneiras de partir dele para caminhar em direção às outras verdades e construir o sistema geral do saber científico. Pode-se progredir da ideia de si mesmo em direção a uma outra ideia, a ideia de Deus, e buscar torná-la clara pois ela é a chave de todo o resto. Pode-se também regredir em direção às condições implícitas da primeira verdade e buscar explicitá-las. É assim que Descartes passava da verdade singular encontrada ao axioma ou noção comum implícita, "para pensar é preciso ser". Pode-se enfim passar por reflexão à condição formal da primeira certeza, que é a certeza de uma verdade e de uma verdade que incide sobre a coisa mesma. Não se trata mais de passar de um *ens* a um outro *ens*, mas de passar de um *ens* a uma *regula* que Descartes chama *regula generalis*, a regra geral, "tudo o que concebemos clara e distintamente é verdadeiro". Tal passagem é o que constitui como critério de verdade o caráter formal (a saber, clareza e distinção) apreendido inicialmente *in concreto* no exemplo singular do *cogito*. Espinosa compreende tão bem este movimento de pensamento que o refaz por conta própria. A primeira ideia verdadeira (esta é a linguagem de Espinosa e não a de Descartes) nos dá o que se deve chamar 'a norma da verdade': *'mensura'* (termo acrescentado por Espinosa, ausente em Descartes) e *'regula'* (termo comum aos dois autores). A primeira ideia verdadeira, ostensivamente presente em sua infalibilidade, serve de unidade de medida, pois não é posto como verdadeiro, na regra tal como Espinosa a reformula, senão o que é *tão* clara e distintamente percebido *quanto* o *cogito*, *tam...quam istud* (termos ausentes em Descartes, acrescentados por Espinosa).

Este movimento domina o *Tratado da Reforma do Entendimento*. A ideia verdadeira dada, cuja certeza não é inicialmente senão a essência objetiva e a maneira como sentimos a essência formal (§35), duplica-se em ideia da ideia quando ela se torna norma e, então, enquanto conhecimento reflexivo, identifica-se com o método (§38). Ela é o princípio das regras que devem dirigir o espírito para que ele forme corretamente outras ideias verdadeiras. Ela permite discriminar as ideias verdadeiras de todas as outras (dadas ou a construir). E, se qualquer ideia verdadeira dada é princípio de um bom método, desde que mostre como (*ostendit quomodo*, ostensividade) dirigir o espírito em direção a outras ideias também verdadeiras (infalibilidade), o mais perfeito método é aquele que, o mais rápido possível, poderá partir da ideia verdadeira dada do ser perfeitíssimo (§49). A certeza finalmente não se reduzirá jamais à maneira de sentir uma só ideia verdadeira dada (*tantum sensatio*, §78), ela exige a passagem regrada a esta outra ideia. Do signo, guardamos a ostensividade (não há signo que não seja percebido) evitando a exterioridade (não há signo a buscar após a aquisição da ideia verdadeira). A regra é a norma passando de uma ideia verdadeira a outra.

'Regula' encontra-se quatro vezes na *Ética*, como *'norma'*, e sempre no plural, enquanto *'norma'* aí se encontra sempre no singular. Três vezes se trata das leis e regras da natureza,

sem que tenhamos que falar de norma. Mas a quarta ocorrência é completamente diferente. No escólio da proposição 18, na quarta parte, se trata das regras da razão humana (*rationis humanae regulae*), do que a razão nos prescreve (*id quod ratio nobis praescribit*), a que os afetos podem ou não se opor. Aqui o normativo pode bem se opor ao efetivo, o que define a servidão. Mas não há singular, nem 'regula' nem 'norma'. A norma terá desaparecido por trás das regras?

§3. TANQUAM HUMANAE NATURAE EXEMPLAR QUOD INTUEAMUR (II, 208, 16).

O trabalho ético repousa em Espinosa sobre uma elucidação da dicotomia clássica entre o bem ou bom, *bonum*, e o mal ou ruim, *malum*. Ainda aí se opera um recurso ao ser, à noção generalíssima de *ens*, já encontrada com a ideia verdadeira em sua relação normativa ao falso. Mas o ser não chega a se estabilizar como critério útil: ou bem se trata da essência singular de cada coisa, mas ela não se percebe jamais como tal (contra a ostensividade) e impede a comparação (contra o ajuizamento e a hierarquia que dela decorre); ou bem se trata da noção comum de ser, cujos graus parecem se confundir com os graus de perfeição, e sua generalidade indeterminada a priva ao mesmo tempo de clareza e de certeza. A impossibilidade de fixar uma norma por trás das regras evidencia-se com o paradoxo dos contrários desiguais. O termo negativo, aqui a ideia ou conhecimento do mal, sendo o desdobramento reflexivo da tristeza, a consciência (ou ideia da ideia) deste afeto passivo, é necessariamente inadequada, e parece deixar toda positividade ao termo oposto, a ideia do bem (IV Prop.64). Mas, por um argumento surpreendente, que atingiria retrospectivamente também a ideia do verdadeiro, a ideia do bem é declarada, por sua vez, inadequada e, juntamente com a outra, expulsa do espírito livre, "pois bem e mal são correlato" (IV Prop.68). O pensamento da norma está prestes a tropeçar.

No entanto, um substituto se apresenta, familiar desde as obras de juventude: o *exemplar*, o caso privilegiado que serve de modelo. Longe de ser um exemplo entre outros (o que o privaria da infalibilidade), ele é a essência conduzida à sua plenitude em um indivíduo fictício singular (o que lhe restitui uma ostensividade). O agente pode olhá-la de fora como um modelo a seguir e um alvo a visar: na verdade, se não na realidade, ela não é nada de outro que ele mesmo. Todo o sistema se reequilibra então, mas em uma modalidade intermediária entre constitutivo e regulador, entendimento e imaginação. A ideia de Deus ou do ser perfeito é uma ideia adequada (*Ética* II Prop.47); mas fazer dela o *exemplar* da verdadeira vida pertence à fé e não à razão (*TTP*, cap.7, primeiro dogma da fé universal), como seria suspeito de fazer dela a imagem universal (*Ética* II Prop.40, escólio 1) servindo para medir os graus de perfeição crescentes e decrescentes (*Ética* IV Prefácio). A essência, por seu lado, é passível de reciprocidade com um grau sempre estritamente determinado de potência: mas ela deveria aparecer como norma para variações que lhe permanecem internas, com um máximo intransponível (mesmo a natureza humana não poderia "exceder-se", *Ética* Prop.61) e um mínimo aquém do qual o ser é aniquilado.

Neste domínio prático do bem e do mal, o peso da norma, se ousamos dizer, é carregado pelo par alegria-tristeza. Surgido na terceira parte da *Ética* no escólio da Prop.39, explicitado no apêndice com as definições 2 e 3 e suas explicações, ele transforma a comparação (externa) em uma passagem vivida que tem a ostensividade de um *actus* e a infalibilidade (interna) da consciência afetiva. Passagem que implica necessariamente duração, ela, provavelmente não acrescenta à eternidade da essência nada de positivo. Mas ela assegura ou garante o trânsito em direção a uma perfeição, menor ou maior. Tal como a primeira ideia verdadeira em relação à norma da verdade, ela funciona como um *fundamentum*, um

ponto de partida em direção a outros bens, pois há alegrias excessivas e más, se não boas tristezas, e passaríamos da alegria à beatitude como da *sensatio* (própria a qualquer ideia verdadeira dada) à *certitudo* (adquirida apenas com a ideia de Deus).

À GUIA DE CONCLUSÃO

Terminarei com questões ao invés de certezas, pois não sei quem tem razão: a jovem Emilia Giancotti-Boscherini, que não concedia uma entrada a ‘norma’ no seu *Lexicon spinozanum*, ou o velho Kant, que, na terceira *Crítica*, encontrava em Espinosa (que ele provavelmente não havia lido) um sistema da finalidade (que ele condenava) e não a ausência de finalidade (o que, neste último, é frequentemente exaltado). Parece-me que Espinosa tem um pensamento firme da norma da verdade e me pergunto se ele não a coloca em concorrência explícita com a doutrina da finalidade externa, o que ele chama ‘as causas finais’. Pergunto-me, em seguida, se ele não quis, conscientemente, alargar este pensamento novo a domínios diferentes, onde ele encontrava dicotomias análogas que tentou tratar de maneira análoga. O recurso à noção de ser faz a ponte, pois se trata sempre de discriminar o que é plenamente ser e o que é menos ser (privação relativa). Mas este pensamento geral da norma ainda está por ser formado.

Esquadro, régua, a norma permite primeiramente construir de maneira reta (é um pensamento de construtor), permite, em seguida, discriminar (é um pensamento de juiz) e permite, enfim, corrigir (é um pensamento de médico). A norma é externa enquanto pensamos o projeto do construtor fora das pedras a construir, a lei humana fora dos sujeitos que devem lhe obedecer e a saúde fora do doente. Espinosa vê a natureza como o lugar onde as regras ou as leis (da natureza) não são exteriores às coisas (naturais). Ele busca se as leis ou as regras humanas, que são normativas, podem aceder à mesma interioridade. Parece-me que a essência e suas propriedades necessárias podem fornecer uma norma interna e que, para a natureza humana, a razão e o que ela prescreve coincidem com essa essência e estas propriedades. Pergunto-me se ele não elabora assim a ideia de finalidade interna. Encontraríamos um testemunho disso no *Breve tratado*, II, cap. 24, §§5 e 6; e a confirmação na carta 32 ou no cap. 4 do apêndice, na quarta parte da *Ética*. Hierarquia dos fins, encaixe dos seres nas relações de parte a todo, fim supremo da natureza que domina os fins de todos os seres finitos, modelo da colmeia que o homem coloca a seu serviço, estendido em seguida ao homem subordinado aos fins de um ser superior, e, para terminar, acordo necessário, no homem guiado pela razão, entre seu fim último e a ordem da natureza inteira, eis o que desenha um sistema finalista dos mais realizados.

A dificuldade da construção me parece depender da composição das duas características que a norma requer: ostensividade do que deve ser mais claro que a luz do meio-dia, infalibilidade do que deve ser tão certo quanto uma demonstração. Vemos com a alegria como as duas características podem se dissociar. Quem se lembrar da crítica do signo indicativo inquietar-se-á que o verdadeiro, *norma sui*, seja também dito *index sui* (Carta 76).

Tradução de Marcos André Gleizer
UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão de Lia Levy
UFRGS/CNPq

RESUMO

O artigo examina algumas passagens centrais para o esclarecimento dos desafios colocados pelo pensamento da normatividade em Espinosa. Neste artigo, Jean-Marie Beyssade oferece algumas indicações preciosas sobre como a reflexão de Espinosa no campo teórico acerca da normatividade imanente à ideia verdadeira (“a verdade é norma de si mesma e do falso”) fornece elementos que permitem iluminar seu esforço para pensar também no campo prático uma concepção de normatividade imanente, concepção esta que seria compatível com sua crítica radical à finalidade externa e sua recusa de qualquer modelo exterior que condena o ser em nome do dever ser.

Palavras-chave: Norma, Regra, Ideia Verdadeira, Essência, Imanência, Finalidade Externa.

ABSTRACT

The article examines some key passages that clarify the challenges posed by Spinoza's thinking about normativity. In it, Jean-Marie Beyssade offers some precious indications on how Spinoza's reflection about the normativity immanent to the true idea in the theoretical field (“truth is the standard both of itself and of the false”) provides elements that allow to illuminate his effort to think also a conception of immanent normativity in the practical field, one that would be compatible with his radical critique of external finality and his rejection of any external model that condemns what actually exists in the name of what ought to be.

Key-words: *Standard, Rule, True Idea, Essence, Immanence, External Finality.*

Rousseau

Do contrato social em geral*

Jean-Marie Beyssade

Os problemas que buscamos resolver aqui dizem respeito, na doutrina de Rousseau, ao que ele indiferentemente chama de pacto, contrato e, algumas vezes, tratado social. Sua reflexão acerca dos Estados ou corpos políticos existentes suscita dificuldades, e para esclarecê-las, propomo-nos fazer um desvio por duas comunidades ainda não instituídas, que até agora não possuem tratados assinados nem contratos admitidos ou reconhecidos, nem mesmo de modo tácito.

Quanto aos Estados existentes, formulemos de início três ou quatro dificuldades na comparação entre o pacto proposto pelo rico no *Segundo Discurso* (*Oeuvres complètes*, edição da Pléiade, t. III, p. 177-179) e o *Contrato social: princípios do direito político* (*ibid.*, p. 289-290 e 360-361).^{NT}

1. Será preciso opor um mau contrato, mistificador ou usurpado, que agrava a desigualdade sob a máscara da lei, a um bom contrato absolutamente legítimo, que instaura uma igualdade convencional ou de direito? A estranha semelhança entre os dois pactos, nos quais a estrutura e os efeitos mostram-se quase indiscerníveis, torna obrigatória uma reformulação da antiga e tradicional oposição que remonta aos trabalhos de L. Althusser e V. Goldschmidt.

2. Pode-se dissociar totalmente a história, real ou hipotética, da essência dos corpos políticos, isto é, do princípio de justificação ou fundamento destes? No *Segundo Discurso*, a história hipotética dos governos (III, 127) não deixa de ser uma história, mesmo sem coincidir com os acontecimentos efetivos, que podem ser desconhecidos ou assim considerados (III, 162-163): ela situa a origem da sociedade e das leis (III, 178), ou seja, o estabelecimento político, no âmbito de uma primeira socialização e na saída do mais horrível estado de guerra (III, 176). O *Contrato social*, ao contrário, ignora como ocorre a mudança do primeiro estado de natureza para o estado civil, e busca somente aquilo que o torna legítimo (III, 289 e 351): trata-se menos de história e fatos do que de direito e justiça (III, 603), bem como de razão (III, 297), no sentido como Kant opõe, em *Teoria e prática* (Tradução de L. Guillermit, p. 39), a ideia racional do contrato original perante todo tipo de fato.

* Este artigo foi publicado em *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 168, n. 3, p. 273-285, 1978. Agradecemos a gentileza dos editores que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

NT Todas as citações de Rousseau são das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). O autor utiliza, das *Oeuvres*, os tomos III (1964) e IV (1969). Nesta tradução, as referências aos textos citados indicam o tomo, "III" ou "IV", seguido da página.

Desenvolvida na obra de Rousseau, essa dissociação levanta duas dificuldades paralelas.

a) Qual é a ação histórica do modelo racional ou, se preferirmos, como pode cumprir simultaneamente a tripla função conservadora, reformadora e revolucionária, diante dos Estados existentes dos quais deixa-se de lado o modo de formação (real ou hipotético)? Função conservadora, pois cada corpo político, por admitir e reconhecer tacitamente as cláusulas do contrato, encerra em si o princípio de legitimidade (III, 360): “Assim, longe de destruir todos os governos, eu os estabeleço” (III, 811). Entretanto, função revolucionária, pois com todo o rigor do direito, a menor modificação conduzida pelo Estado real no modelo racional priva-o de sua legitimidade “no mesmo instante” (III, 422-423): portanto, cada um retorna aos seus primeiros direitos e, devido a um excesso de corrupção (III, 191), só a lei do mais forte reina no novo estado de natureza. Enfim, função reformadora, da qual testemunha o exemplo da Polônia: onde “a lei do Estado” contradiz “a lei da natureza, essa santa lei, imprescritível, que fala ao coração do homem e à sua razão” (III, 973), por exemplo, se a autoridade legisladora é restrita a um corpo de nobreza, só uma “marcha gradual” pode operar “sem revolução sensível” a mudança requerida (III, 1024).

b) A origem histórica e a racionalidade do modelo ideal seriam duas coisas absolutamente distintas? Afastando-se de Kant, Rousseau nega que a legitimidade de um corpo político existente possa ser compreendida em termos de qualquer modo histórico de formação: em particular, as conquistas do mais poderoso nunca podem fundar um verdadeiro Estado, uma vez que o direito de conquista não é um direito.

3. Quanto à comunidade política, será que ela dá conta da ideia rousseauiana de contrato social? Para o homem, será que ela constitui a realização mais elevada de sua humanidade ou trata-se simplesmente de uma etapa a ultrapassar? A vontade, geral do ponto de vista de um corpo político particular, permanece particular e individual em relação aos outros (III, 245, 327 e 378), e as grandes almas cosmopolitas, vencendo as barreiras que separam os povos ou nações, denunciam o caráter factício ou imaginário dessas barreiras (III, 178, 704) e dos contratos que as instituem.

Embora imperfeitos, os Estados existem: neles soberanos legiferam e príncipes governam. Logo, há sempre o risco de que a história hipotética da origem interfira na reflexão racional sobre o direito. Vem daí o interesse para estudarmos a ideia rousseauiana do contrato social por um viés: o da “república europeia” (III, 591) e da sociedade geral do gênero humano (III, 281), as quais buscamos investigar se existem fora dos sistemas dos filósofos. Torna-se mais fácil dissociar, de um lado, o valor racional da suposição e, de outro, as condições históricas de sua realização: pois um projeto pode ser dito quimérico, seja porque é racionalmente contraditório, seja porque no presente é absurdo esperar sua execução.

II

Entre os povos da Europa, a situação presente é a mesma que o *Segundo Discurso* supõe entre os indivíduos às vésperas do estabelecimento político. Já existe uma primeira ligação social que, a uma só vez, torna a união civil possível e necessária; porque essa ligação, ainda imperfeita, engendra a guerra.

A Europa não é “uma coleção ideal de povos que, de comum, têm apenas um nome” como África ou Ásia, mas é “uma sociedade real” (III, 567): “digam o que disserem, hoje não existem mais franceses, alemães, espanhóis, nem mesmo ingleses: há apenas europeus” (III,

960). Essa uniformidade de hoje é o resultado de uma história da qual Rousseau identifica os componentes: a história religiosa do cristianismo, história jurídica do direito romano, história cultural das artes e das ciências, da república dos espíritos, história econômica tanto do comércio internacional quanto da colonização. Poderíamos falar, por exemplo, de um “espírito social” (III, 383) cuja realidade antropológica expulsa da sociedade real, que é a Europa (III, 566, 573), o turco, apesar de seu pertencimento geográfico ao continente. Essa “espécie de sociedade” resulta em algo como um equilíbrio mecânico não intencional estabelecido entre os corpos celestes, tal como o da astronomia de Descartes, de Newton ou de Kant (*A teoria do céu*, 1755). Tal “espécie de sistema” (III, 565) é obra da natureza, da fortuna ou do acaso, mas não da razão nem da arte humana; essa “espécie de equilíbrio”, que prescinde dos desígnios humanos para nascer, é capaz de resistir a todas as tentativas voltadas para sua modificação. “Achamos que ele existe” (III, 570): se os aspectos particulares de uma potência são ou não são cobertos pelo pretexto de sustentar o equilíbrio, isso não o afeta.

Essa ligação, mesmo que seja mais estreita do que os liames gerais e frouxos da humanidade, ainda assim permanece imperfeita. Enquanto sociedade real, a Europa não é uma “confederação real”, um “verdadeiro corpo político” com suas leis e seus chefes (III, 574). Isso porque “o estado relativo das potências da Europa é propriamente um estado de guerra” (III, 568), um estado não policiado e de guerra (III, 587). Pois, para Rousseau, o estado de guerra jamais se confunde com o estado inicial de Hobbes: ele implica a uma só vez na independência absoluta e mútua do estado de natureza e no desenvolvimento das necessidades próprias ao estado social. “A sociedade livre e voluntária, que une todos os Estados europeus” (III, 574), ignora leis, chefes, obrigação, assim como essa “associação livre” que, de acordo com o *Segundo Discurso*, “não obrigava ninguém e só durava o tempo da necessidade passageira que a havia formado” (III, 166). Mas a ligação entre os povos da Europa, pelo fato de ser real e não ideal, desenvolveu em cada um, para além das necessidades passageiras, paixões paralelas e constantes, e multiplicou com pontos de contato as ocasiões de choque. Mais ainda do que os indivíduos, os Estados são forçados a se comparar incessantemente para se conhecerem (III, 605): a pretensa fraternidade dos povos da Europa parece um nome derrisório para exprimir “sua animosidade mútua” (III, 568) e o ardor dos amores próprios concorrentes. Uma vez que não existe nenhuma confederação real, nenhuma totalidade soberana cujo interesse possa ser o objeto de uma vontade geral, cada potência conhece apenas seu interesse particular, e é preciso considerar todas essas potências tais como são, “injustas, ávidas e em tudo preferindo seu próprio interesse” (III, 589). Uma vez que não existe nenhuma força capaz de garantir a reciprocidade dos compromissos, as máximas do bem público são “perniciosas àquele que se obstina a praticá-las com todo o mundo, enquanto ninguém as pratica com ele” (III, 583). Uma vez que não existe tribunal judiciário para determinar o que é de direito em cada caso, ainda que cada Estado desejasse ser justo, faltaria uma “regra” segura, comum e constante para orientar-se entre os equívocos do direito público europeu (III, 568-569 e 581). Portanto, quando se acrescenta à independência mantida o desenvolvimento das necessidades sociais, o estado de guerra resulta necessariamente do estado não policiado.

Para sair do estado de miséria que se tornou o estado de natureza ao término de sua corrupção, um ato confederativo é necessário. A arte é posta em primeiro plano. É preciso que haja um projeto e que seja executado. Aqui se separam a coerência da suposição, confiada por Rousseau a “um livro sólido e planejado”, a saber, o projeto tirado do abade de Saint-Pierre (“e é muito importante que ele exista”, III, 591), e a possibilidade de realizá-la, ou seja, os meios próprios para estabelecê-la e ter esperança nela, razoável (III, 574) ou absurda (III, 601), de executá-la.

O projeto, em sua estrutura e seus efeitos, é análogo àquele desenvolvido em outra obra sólida e planejada, *Do contrato social*, que presume o discurso especioso do rico para seus vizinhos. A grande aliança sobrepõe à pluralidade dos Estados europeus um verdadeiro corpo político do qual cada um é membro e, por sua vez, chefe (III, 584). Com “um tribunal judiciário, que possa estabelecer as leis e as regras que devem obrigar a todos os membros”, e “uma força coercitiva, para forçar qualquer Estado a se submeter às deliberações comuns” (III, 574), as aporias do estado de guerra são assim superadas: reencontramos os caracteres próprios da instituição política em expressões como “regras de justiça e paz”, às quais todos são obrigados a se conformar, e reunião de forças “em um poder supremo que nos governa segundo leis sábias” (III, 177). Como o surgimento da nova individualidade é esboçada com dificuldade contra os inimigos externos (III, 585-586), a Europa aqui suposta garante, antes de tudo, as soberanias existentes, e assegura a cada um a posse do que lhe pertence: mesmo o amor-próprio interessado dos Estados deve convir que cada um em particular nada perde e adquire mais força para conservar o que possui. Mas a sociedade livre e voluntária, nesse projeto, torna-se uma confederação real, a uma só vez constrangedora e irrevogável: a liberdade nela se torna dependência perante o todo, do qual cada Estado particular é membro (“será forçado a ser livre”, III, 364) e a vontade não mais é facultada a se retirar a todo momento sem escrúpulo (“isso não mais seria retirada, e sim deserção”, III, 436 nota). A sabedoria do projeto se mede assim pelo cálculo correto de seus efeitos: a paz perpétua com vantagem real para cada um. A possibilidade de se executar isso é uma questão totalmente diferente. Com efeito, não é preciso contar nem com a força das coisas, nem com a força de um livro ou das ideias. Seria muito ingênuo e infantil imaginar bondosamente, como o abade de Saint-Pierre, “que seria preciso apenas reunir um congresso e propor seus artigos, que eles seriam assinados e tudo estaria feito” (III, 595); da mesma maneira, entraríamos desesperados se contássemos somente com a força das coisas e das armas. A ilusão da monarquia universal, de uma Europa à maneira de Carlos V (III, 595), é duplamente ilusória: não apenas a conquista não cria nenhum direito, nem a força pode substituir legitimamente um acordo contratual, mas ainda nenhum potentado é poderoso o bastante na Europa para dominar todos os outros (III, 570-571). A obra de arte da razão, vindo para suprir a natureza, implica no mesmo jogo de liberdade e de necessidade que, no *Segundo Discurso*, era disputado entre o rico e seus vizinhos sob o olhar dos sábios (III, 177-178): para estabelecer que o projeto não é quimérico, Rousseau analisa demoradamente uma oportunidade desperdiçada (III, 595-600), e nela, Henrique IV desempenha, em relação a seus vizinhos, um papel análogo ao do rico. Em ambos os casos, três interesses se encontram para tornar o projeto razoável. Primeiro, o interesse aparente dos vizinhos chamados para assinar a confederação: grosseiros, fáceis de seduzir, os pobres *acreditaram* garantir sua liberdade, eles *sentiram* as vantagens do estabelecimento proposto sem *prever* os perigos; da mesma forma, só Henrique IV sabia deixar apresentável seu interesse particular, muito vivo e sensível (“mas na verdade cada um trabalha apenas visando seu interesse particular”, III, 598), a todos os soberanos de seu tempo, fáceis de seduzir (“não havia entre tantos soberanos um único homem sensato”, III, 596) e pouco perspicazes (“todos corriam ao alvo principal sem poder identificá-lo”, III, 597). Assim, contra o poder dominante ecoado pela pretensão à monarquia universal, obtém-se um acordo unânime ou quase unânime (III, 595, variante (a) indicada na p. 1552) sem o qual não há estabelecimento político legítimo. Mas um segundo interesse – real e efetivo, mas sempre particular – explica por si só a atividade do protagonista: ainda que o projeto do rico seja o mais refletido que já surgiu no espírito humano, e que não preveja muito justamente o lucro que tirará dele na instituição comum, ainda que Henrique IV tenha uma “razão secreta” que animava sua atividade (III, 597), “esse sábio príncipe sabia que, embora nada garantisse por esse tratado,

ganhava no entanto mais do que todos, pois sem nada acrescentar a seu patrimônio, bastava-lhe dividir o daquele que era mais poderoso que ele para tornar-se, ele mesmo, o mais poderoso; além disso, vê-se muito claramente que, adotando todas as precauções que poderiam assegurar o êxito do empreendimento, não negligenciava aquelas que deveriam lhe dar a primazia no corpo que desejava instituir” (III, 598). Enfim, um terceiro interesse, que é o interesse comum ou da paz perpétua, define um terceiro ponto de vista: o ponto de vista teórico ou do sábio, que, sendo incapaz de realizar, é capaz de julgar e, neste caso, de aprovar. Certamente, os consignatários são cegos para a vantagem exclusiva que o protagonista deliberadamente gerencia. Mas para o sábio, que vê ao mesmo tempo a necessidade da instituição e seu abuso, bem como suas desiguais consequências, os aspectos de interesse não diminuem a honra do projeto, muito grande e admirável (III, 597).

O pessimismo histórico conduz Rousseau a pensar que a oportunidade perdida mergulhou a Europa “nas eternas guerras que ela não deve mais esperar que terminem” (III, 599). Mas restam duas coisas: a beleza intrínseca do plano, objeto de entusiasmo para os leitores sensíveis e virtuosos; e uma lição sobre a astúcia da história, que exige a intervenção de uma força interessada para executar o que a razão prescreve.

III

Entre os indivíduos que constituem o gênero humano, existe hoje o mesmo estado de guerra que entre os povos da Europa? Eis a questão apresentada no *Manuscrito de Genebra* em seu enigmático capítulo “da sociedade geral do gênero humano” (III, 281 a 289); capítulo ausente da versão publicada que, com suas três linhas rasuradas (a quinta, a oitava e a nona, p. 283-284), parece-nos menos uma refutação sistemática do verbete *Direito natural* (publicado no volume V da *Enciclopédia* com o asterisco de Diderot) do que seu aprofundamento metódico, evidentemente paralelo aos textos sobre a *Economia política* (III, 245-247) e sobre a religião do homem (III, 464-465). Aqui é preciso distinguir cuidadosamente três teses.

Primeira tese: entre os homens independentes e tornados sociáveis não há sociedade *natural* e geral, e é legítimo concordar com Hobbes sobre um estado de guerra (III, 288). A independência, acrescida à antiga inocência do primeiro estado de natureza (III, 283), assegurava a paz entre homens reduzidos à sua animalidade, condição na qual as mais excelentes faculdades, as luzes e os sentimentos que fazem propriamente a humanidade do homem, ainda não haviam se tornado ativas; para elas, o gênero humano é apenas a ideia de uma coletividade que designa uma espécie entre outras. Essa mesma independência torna-se princípio de guerra na medida em que os homens, ao se tornarem sociáveis, tornam-se infelizes e maus. “Nossas necessidades nos aproximam na medida em que nossas paixões nos separam” (III, 282): experimentamos a carência de bens sociais cada vez mais elaborados que acabam se tornando necessários pelo concurso de todo o gênero humano, enquanto a paixão do amor-próprio leva cada um a comparar-se sem cessar em relação a todos, e a não ver nem querer seu interesse próprio senão por sua diferença e por oposição ao interesse alheio. Daí se entende a palavra do interlocutor violento, a esse bandido feroz que, tanto para Rousseau quanto para Diderot, é o adversário para transformar ou asfixiar, para convencê-lo por raciocínio ou para convertê-lo, e para só estrangular em último caso. Um pouco como, no *Górgias*, quando Cálicles diz até o fim aquilo que Górgias e Polo não ousavam explicitar com o intuito de constranger Sócrates a ir mais longe, o *Manuscrito de Genebra* permite ao raciocinador violento de Diderot “acrescentar” suas razões e constranger Rousseau a ir mais longe que Diderot, porém, no mesmo sentido. O interlocutor violento, “com uma alma forte e um sentido reto” (III, 288), é o melhor dos interlocutores: esse inimigo do gênero

humano compreende a aliança da razão com o amor-próprio. “É falso que, no estado de independência, a razão nos leve a concorrer para o bem comum pela via de nosso próprio interesse” (III, 284): eis sua parte de verdade. Enquanto não existe nenhuma associação real, política ou cosmopolita, cujo interesse aqueça o coração com novos sentimentos, “cada um veria apenas seu próprio interesse, seguiria apenas suas inclinações e ouviria apenas suas paixões” (III, 283: a linha em que Rousseau desenvolve essa hipótese foi rasurada por ele). Enquanto não existe nenhuma força para garantir a reciprocidade dos compromissos, “a lei social” (entenda-se aqui as leis morais da justiça e da igualdade, as leis eternas da natureza e da ordem, enfim, a lei natural ou lei da razão) é perniciosa àquele que a observasse escrupulosamente em relação aos demais sem estar certo de que os demais a observariam em relação a ele (III, 285). Enquanto não existe tribunal para determinar em cada ato particular o que é de direito, nem mesmo “um homem bem intencionado” (III, 287) seria tão elevado para alcançar o amor da ordem e as noções sublimes da virtude, “seria impossível para ele fazer uma aplicação segura de seus princípios num estado de coisas que não lhe permitisse discernir nem o bem nem o mal, nem o bom homem nem o malvado” (III, 282). Portanto, o estado de guerra resulta naturalmente do estado de independência se, conservando a liberdade do estado de natureza, acrescenta a ela a submissão às necessidades do estado social.

Segunda tese: o estado de guerra já implica ligação das partes que constituem o todo, união real, e não ideal, puramente coletiva, embora hesite-se em descartar como quimérica – confinada aos livros dos filósofos – a *suposição* de que o gênero humano é uma pessoa ou um ser moral (III, 283-284: as duas linhas, oitava e nona, consagradas a essa suposição foram rasuradas por Rousseau). Naturalmente, sem um “tratado social” que a natureza por si só é incapaz de ditar, “a grande cidade do mundo” (III, 245) não pode ser um verdadeiro corpo político. Mas já aparecem “os primeiros vínculos da sociedade geral” (III, 282): ainda que asfixiados pelo amor-próprio, seja do indivíduo ou do Estado particular, pelo egoísmo do patriota (“o progresso da sociedade asfixia a humanidade nos corações”, III, 284; “todo patriota é duro com os estrangeiros; eles são apenas homens, nada são aos seus olhos”, *Emílio*, t. IV, p. 248) ou pelo egoísmo do malvado (“aquele cujas paixões vis asfixiaram em sua alma estreita esses sentimentos deliciosos... essas almas cadavéricas que, com exceção de seus interesses, se tornaram insensíveis a tudo o que é justo e bom”, IV, 596), “os fundamentos dessa benevolência universal” (III, 282) existente. Um *eu* comum, para Rousseau, implica essencialmente “um sentimento de existência comum”, “uma espécie de *sensorium* comum que serviria para a correspondência de todas as partes”, ou seja, “uma sensibilidade comum a seus membros” (III, 399); e “uma vontade geral que tende sempre à conservação do todo e de cada parte” (III, 245), ou seja, “um móbil universal”, um “princípio ativo de toda a máquina”. Ora, esses sentimentos constitutivos de nossa humanidade existem para além dos sistemas dos filósofos. Pouco importa se historicamente só começamos propriamente a nos tornar homens depois de sermos cidadãos (III, 287): hoje “as leis eternas da natureza e da ordem existem. Para o sábio, elas assumem o lugar de lei positiva; são escritas no fundo de seu coração pela consciência e pela razão” (IV, 857). E a voz interior que fala “ao coração dos particulares” (III, 610) não dita a lei somente em sua forma universal, mas o faz aplicando-a aos casos singulares: os atos da consciência, “o melhor de todos os casuístas” (IV, 594), “não são juízos, mas sentimentos” (IV, 599), ela é “juiz infalível do bem e do mal” (IV, 600-601). Portanto, a ausência da associação geral não impede, no seio do estado de guerra, que seja constituída naturalmente uma verdadeira sociedade geral, ou ao menos, um espírito social universal.

Terceira tese: a confederação real, o tratado social que instaura verdadeiramente a sociedade geral do gênero humano, não é obra da natureza, e esse evento, obra da arte e

da razão, põe em jogo a religião e, mais precisamente, o *cristianismo* como instituição social universal (III, 704). “As sãs ideias do direito natural e da fraternidade comum de todos os homens são difundidas bem tarde, e os progressos alcançados são tão lentos no mundo que só o cristianismo pode generalizá-los suficientemente” (III, 287). Em sua estrutura racional, o pacto liga os homens que, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve nem mesmo com a morte (III, 465). Ao amarrar-se em torno do ser soberano, a sociedade geral não se encerra sobre o gênero humano, ela existe no sentido cosmopolita forte e encontra em Deus, não somente um legislador (cuja voz fala também em cada coração como consciência), mas sobretudo seu príncipe (cuja força assegura por si só a reciprocidade dos compromissos mediante a recompensa dos bons e a punição dos maus). A originalidade desse pacto diz respeito ao modo de existência do soberano: o Estado político existe, e a sanção pela qual ele conduz a justiça ao seu objeto é real, uma vez que Deus é como um postulado da razão prática (IV, 589-590), e a sanção sobrenatural, o Paul-Serrho dos persas (IV, 634-635 nota), é necessariamente suposta, mas não dada. Daí se explica a originalidade que apresenta, como acontecimento, a instituição do cristianismo. O alargamento dos Estados particulares e a passagem à universalidade são feitos por Jesus e pelo padre cristão, pois se de início o cristianismo é Cristo, ele também é a religião do padre (III, 464), esse cristianismo romano “à moda de São Paulo que era naturalmente perseguidor” (III, 702). “Jesus veio” (III, 462) estabelecer na terra um reino espiritual, e esse reino de outro mundo foi uma “ideia nova”, assim como “a moral elevada e pura da qual só ele deu as lições e o exemplo” (IV, 626). Mas com a morte de Jesus o cristianismo não morreu, mas ao contrário, começou. Havia restado um livro e padres. Um livro, o Livro, a Bíblia, ou mais exatamente, o Evangelho, que “fala ao meu coração” (IV, 625): se ousássemos comparar com “os livros dos filósofos”, diríamos que, assim como o *Projeto de paz perpétua*, é muito importante que ele exista enquanto livro. E, enquanto livro, ele existe hoje assim como o *Contrato social*; ele comprova, independentemente de qualquer interrogação histórica, a coerência intrínseca do liame religioso: “Ninguém me relata que o Evangelho existe; eu o vejo com meus próprios olhos... O Evangelho é a prova decisiva, e essa prova está em minhas mãos. Como quer que tenha ali chegado, e seja quem for que o tenha escrito, reconheço nele o espírito divino: isso é tão imediato quanto pode ser; não há homens entre mim e essa prova” (IV, 994). Mas um livro não é ainda uma força: para instituir a sociedade geral do gênero humano contra o exclusivismo dos Estados e das religiões nacionais, foi preciso a força interessada do padre. “O que os pagãos temiam aconteceu; então, tudo mudou de aspecto: os humildes cristãos mudaram de linguagem e logo se viu, neste mundo, o pretensioso reino do outro mundo tornar-se, sob um chefe visível, o mais violento despotismo” (III, 462): como sempre, o abuso é inseparável e contemporâneo da origem e da instituição legítima. O espírito dominador do cristianismo, que conquistou tudo, torna irreversível o declínio do patriotismo, no sentido forte em que se entende a religião do cidadão. “Não há nem pode mais haver religião nacional exclusiva” (III, 469). Todavia, o cristianismo que conquistou essa vitória definitiva é indissociavelmente a religião do padre e a religião do homem, embora o cristianismo de hoje e aquele do Evangelho sejam totalmente diferentes entre si. É a verdade dessa religião santa, sublime, verdadeira que triunfou sobre uma religião fundada no erro e na mentira, má por “apertar o laço de uma sociedade particular à custa do resto do gênero humano” (III, 337); mas o motor dessa vitória foi “o interesse do padre”, sempre mais forte que aquele do Estado (III, 463), de um corpo naturalmente intolerante e fanático.

Se a sociedade geral, enquanto instituição social universal, existe da mesma forma como a Igreja, atribuir-se-á aos fiéis a liberdade formal da escolha; ao clérigo, o interesse do padre, o ardor a se fazer do universal uma arma (“no fundo, a causa de Deus não vos toca,

desde que a do clérigo seja assegurada”, IV, 996); ao sábio, a compreensão da instituição e de seu abuso, a escuta da voz interior e a leitura do Livro, com a consciência de que as visões interessadas do padre não esmaecem a pureza.

IV

Quando se trata do contrato social segundo Rousseau, é habitual e legítimo pensar de início no ato pelo qual institui-se um corpo político, uma cidade ou um Estado. Mas o sentido da palavra sociedade apresenta-se um pouco vago: há no mundo sociedades de tipos bem variados (III, 703). Para evitar o equívoco, distingue-se a sociedade geral e a particular (III, 464). Ao Estado particular opõe-se então a sociedade geral do gênero humano: “A grande sociedade, a sociedade humana geral, é fundada sobre a humanidade... Mas as sociedades particulares, as sociedades políticas e civis, têm um princípio bem diferente” (carta a Léonard Usteri, 18 jul. 1763, citado em III, 1503). Entre as duas se situariam a república europeia e, de modo mais geral, as ligas e confederações. Se agora consideramos a cidade como a grande sociedade, nós a encontramos composta de outras sociedades menores que, em relação àquela, denominam-se sociedades particulares (III, 246) ou sociedades parciais (III, 372): assim, fala-se de um corpo eclesiástico (III, 463, nota), ou de um corpo do governo (III, 399), aos quais pertencem respectivamente o padre e o senador. Ora, não existe sociedade natural, salvo talvez a família (III, 352). Buscar-se-á, pois, no fundamento de cada uma dessas sociedades, uma convenção, ou seja, um ato de associação irreduzível a um simples agregado (III, 359). Associação, confederação, contrato, pacto e tratado são, nesse sentido, sinônimos: as sociedades verdadeiras, da qual cada um é um ser moral com sua vontade (geral para os membros da associação), são tantas quanto são os pactos ou contratos sociais. Assim, a “comunhão e a excomunhão são o pacto do clérigo” (III, 463 nota). Pode-se falar do contrato social em geral – e é essa teoria geral que procuramos aqui esclarecer um pouco.

Certos traços comuns nos parecem se desprender através da heterogeneidade dos domínios analisados (corpo político, confederação europeia, religião do homem):

1. A comunidade política não esgota a ideia rousseauiana do contrato social, e a pluralidade das comunidades justapostas às quais ela se aplica pode ser entendida de duas maneiras. Nos termos atemporais do direito, cada um deve ser colocado em seu lugar segundo uma hierarquia semelhante à ordem malebranchista (“os deveres do cidadãos antecedem aqueles do senador, e os do homem antecedem os do cidadão... a vontade mais geral também é sempre a mais justa”, III, 246) e rigorosamente inversa à ordem natural dos afetos (“segundo a ordem natural, ao contrário, essas diferentes vontades se tornam mais ativas à medida que elas se concentram”, III, 401). Em termos de evolução histórica, a humanidade nunca retrocede, e é irreversível a passagem das sociedades mais restritas às sociedades mais gerais. O estado de natureza não existe mais e, exceto por um milagre, nunca existirá; a era do patriotismo e das nações ficou para trás, na antiguidade, com exceção das resistências residuais e condenadas; provavelmente, o momento da Europa passou para sempre, e não teremos de novo um Henrique IV ou um Sully. O homem moderno de Rousseau, sempre empurrado ou atraído inelutavelmente na direção de mais universalidade, parece não ter outro porvir exceto a sociedade geral.

2. Toda associação tem em seu avesso um estado de guerra, real ou virtual, que ela extingue. Pois, a mesma ligação que aproxima os membros para que se associem desenvolve neles duas forças conjuntamente: o amor de si que, expandindo-se para a comunidade inteira, torna-se amor do todo ou vontade geral; e ele se modifica em amor-próprio pela

comparação com os outros na comunidade e pela oposição do interesse particular tanto contra o interesse comum quanto contra o interesse de outrem. O estado de paz implica na subordinação da vontade particular à vontade geral, não pela virtude em si mesma, mas pela posição fora de si de um soberano cuja sanção conduz a justiça a seu objeto por convenções e leis.

3. No momento histórico e lógico da instituição, três posições sempre se encontram juntas, embora sejam distintas entre si. O iniciador do pacto prevê, para além do interesse comum, a vantagem real e exclusiva que desfrutará daquilo: a preeminência inevitável que prepara para si mesmo no corpo a instituir torna-o apto para inventar e ávido para executar o mais refletido dos projetos. Os vizinhos consignatários sentem as vantagens do pacto sem prever o abuso que dele será feito: eles facilmente se deixam arrastar e seduzir pelas razões especiosas do interesse comum. O sábio, enfim, que não tem a força de fazer, possui o poder de apreciar e de aprovar: um livro fornece a escala para medir os fatos, ou seja, o direito e o abuso, chamando o abuso de abuso, mesmo que ele seja inevitável, combatendo-o e limitando-o mesmo que ele não leve a instituição ao descrédito.

4. Em qualquer domínio, só há um pacto, apresentado como se realiza historicamente ou como é racionalmente apreciado. Não é preciso, portanto, opor um contrato mistificador a um outro que seja o único contrato legítimo: tais dissociação e desdobramento repousam sobre uma confusão das posições, sobre a esperança absurda de que os olhos dos reis ou os olhos dos povos possam ver os objetos através das lentes dos sábios.

Tradução de Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, L. "Sur le Contrat Social". *Les Cahiers de l'Analyse*, 8, 1967.

GOLDSCHMIDT, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J.Vrin, 1974.

KANT, I. *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793). Trad. L. Guillermit. Paris: J.Vrin, 1967.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Ed. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard, 1964 (t. III) e 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.

RESUMO

Neste artigo, examina-se o pacto social descrito por Rousseau à luz de dois outros modelos: a confederação europeia e a religião do homem. Trata-se de comparar o domínio de legitimidade de cada modelo do ponto de vista do estado de guerra entendido, em sentido geral, como horizonte-limite ao qual tendem inevitavelmente os conflitos de interesses particulares.

Palavras-chave: contratualismo, cosmopolitismo, direito internacional, igualdade, religião.

ABSTRACT

In this article, the social pact described by Rousseau is examined in the light of two other models: the European confederation and the religion of man. The legitimacy domains of these models are compared from the point of view of the state of war understood, in a general sense, as the limit horizon to which conflicts of particular interests inevitably tend.

Keywords: social contract theory, cosmopolitanism, international right, equality, religion.

J.-J. Rousseau: o pacto social e a voz do malandro*

Do Discurso sobre origem da desigualdade ao Contrato social: dois pactos opostos ou um só?

Jean-Marie Beyssade

Difícil compreender a enigmática coerência entre dois textos ilustres de Jean-Jacques Rousseau: o *Segundo Discurso*, sobre a origem e o fundamento da desigualdade (1755), e o *Contrato social* (1762). Por muito tempo viu-se aí dois pactos opostos: o mau pacto, do qual se diz de bom grado ser ilegítimo, posto que filho da mentira e princípio de desigualdade, e o bom pacto, único legítimo e única fonte do verdadeiro direito. O primeiro situa-se no interior de uma história hipotética, marcada pelo nascimento da propriedade e pelos conflitos que ela suscita em seu desenvolvimento. Ele menos resolveu do que deslocou o “terrável estado de guerra” entre os ricos e os pobres: pois o rico, pressionado pela necessidade, teria concebido o funesto projeto de usar a seu favor a força de seus adversários, ele os teria seduzido por um discurso mentiroso e os teria conduzido a formar com ele uma sociedade política que consagrou a desigualdade. Este mau pacto, no fundo, nada resolveu, apenas substituiu à guerra aberta uma falsa paz, comparável à tranquilidade reinante em um antro de ciclopes. Nascido de uma impostura, ele foi o começo ilegítimo de uma longa história catastrófica, a de nossas misérias e crimes. Outro é o pacto cujo conceito Rousseau expõe em 1762, no *Contrato social*. Ao substituir a desigualdade física pela igualdade de direitos garantida pela força comum, ele assegura por princípio a união entre todos os associados e instaura a paz civil. Ele não responde à história alguma, seja efetiva ou mesmo hipotética: ele enuncia o direito, em seu valor universal e necessário. E porque para sua infelicidade a espécie humana engajou-se na outra via, ele permite que a cada momento se meça a distância entre o fato e o direito, assinalando a nova via em que uma humanidade regenerada poderia e deveria buscar sua verdadeira realização.

Vários trabalhos contribuíram para enfraquecer essa cômoda dicotomia. Menciono aqui apenas dois que, com vieses opostos, puseram em evidência a muito estranha e perturbadora semelhança entre os dois pactos. Louis Althusser, em seu estudo sobre o *Contrato*

* Texto publicado em *Les Cahiers de Fontenay*, 67-68, p. 31-47, 1992. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

social, estendeu ao bom contrato a suspeita de impostura tradicionalmente suscitada pelo outro contrato: ele mostrou como, da presença de bens no ato originário à invenção da religião civil para superar o conflito de interesses, o modelo político de Rousseau continuava a funcionar a favor dos que possuem contra os que nada têm. Victor Goldschmidt, por sua vez, em seu magistral comentário do *Segundo Discurso*, demonstrou a perfeita legitimidade reconhecida por Rousseau ao pacto feito pela iniciativa dos ricos. Ele mostrou que, longe de ser rejeitado em função da impostura e do dolo enquanto falsas noções do vínculo social, ele era a verdadeira origem de um edifício cujos fundamentos deve-se respeitar. Assim, não obstante a oposição de suas apreciações, o filósofo marxista e o historiador da filosofia sugerem uma identidade entre os dois pactos os quais se costuma opor. Eles os veem situados no mesmo momento do tempo, ao termo de uma primeira socialização de que são testemunhas a instituição da propriedade e a existência de bens. Nos dois casos, diante de uma situação de miséria, de um terrível estado de guerra que ameaça a humanidade de morte, a fundação do Estado instaura a paz ao garantir a propriedade, pois “o direito de propriedade é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos, e mais importante em certos aspectos que a própria liberdade”.

De minha parte, gostaria de defender esta tese dos meus dois mestres, a despeito do seu caráter paradoxal: parece-me que o pacto feito por iniciativa dos ricos do *Segundo Discurso* é fundamentalmente idêntico àquele cujo conceito o *Contrato social* desenvolve, e que ele é, por essa razão, fonte legítima de direito político. Mas é por uma reflexão sobre o método de Jean-Jacques Rousseau em seus dois discursos que eu procurarei compreender esta identidade ao mesmo tempo em que as evidentes diferenças entre os dois pactos, o do *Segundo Discurso* e o do *Contrato social*, obra que não é mais um discurso, mas um tratado. Pois, os discursos se organizam como um jogo regrado de diferentes vozes, e a voz do autor não deve ser confundida com a de seus personagens, aos quais ele imputa teses que nem por isso são suas. É assim que, no primeiro *Discurso*, a voz de Fabrício não é a voz de Rousseau. O autor necessita do personagem para expor um aspecto da verdade que ele quer tornar sensível a seus leitores. Mas a célebre prosopopeia de Fabrício associa um diagnóstico que Rousseau aprova a uma terapêutica que ele reprova. Rousseau precisa de Fabrício a fim de sensibilizar seus contemporâneos com relação a uma verdade para qual eles não são mais sensíveis: que em Roma, como em toda parte, o desenvolvimento das ciências e das artes corrompeu os velhos costumes republicanos. Mas o remédio proposto por Fabrício, de reverter as obras da civilização para reencontrar a inocência das origens, personifica Fabrício, esta grande alma do passado que ressuscitou por ficção literária sem ter sido alterada pelas mudanças que ela mesmo não sofreu, e de modo algum Rousseau e os homens semelhantes a ele, “cujas paixões destruíram para sempre a simplicidade original”. Por não ter percebido a diferença entre as vozes de Fabrício e a de Rousseau, os contemporâneos – e muitos críticos depois deles – se enredaram com autor numa querela que a bem da verdade só concerne ao personagem.

Gostaria de sugerir que uma confusão semelhante entre a voz do autor e as dos personagens que ele faz falar no *Segundo Discurso* levou a uma má compreensão do pacto feito por iniciativa dos ricos, do seu fundamental parentesco com aquele que é exposto no *Contrato social* e das incontestáveis diferenças que subsistem entre os dois uma vez reconstituída a verdadeira posição de Rousseau.

A mudança que faz com que os homens saiam do estado de natureza para ingressar na sociedade civil é fixada pelo segundo *Discurso* em duas cenas, cuja aproximação sistemática se impõe. A primeira delas abre, como uma vinheta de abertura, todo o desenvolvimento histórico da espécie humana. Na sua primeira alínea, trata-se ainda apenas da instituição

da propriedade privada e, no entanto, o seu inventor é denominado o “grande fundador da sociedade civil”. Com efeito, ainda que o pacto social só vá se concluir bem mais tarde, ao termo de uma longuíssima história que culmina no “mais terrível estado de guerra”, resta que a “propriedade é o verdadeiro fundamento da sociedade civil”, e que, pelos conflitos que suscita, ela torna o Estado indispensável a fim de garanti-la. Eis porque, na grande cena que culmina na constituição do corpo político por um pacto de união em torno do rico, nós reencontramos as mesmas posições e as mesmas vozes. É preciso aproximar os dois nascimentos, o quadro inaugural da sociedade nascente e a grande cena dramática do Estado nascente. Que as leiamos prospectivamente ou retrospectivamente, o primeiro quadro (com suas estacas e seu fosso) e a segunda cena (entre os ricos e seus vizinhos) se sobrepõem exatamente, os mesmos personagens aí se encontram e trocam seus papéis.

I

Procuremos seguir o jogo das vozes alternadas nestas duas passagens.

No quadro inicial, dois papéis são efetivamente assumidos pelos atores, os únicos personagens desenhados na vinheta; mas algumas vozes se acrescentam, nós veremos, a fim de fazer aparecer a posição ou o partido do autor. A cena propriamente dita reúne dois quase-parceiros. Diríamos com Henri Gouhier: “o encontro de um escroque com alguns imbecis”? A ver. Um dos parceiros é um protagonista individualizado, singular, ele cercou um pedaço de terra com uma fossa ou uma barricada de estacas, e se atreveu a dizer *isto é meu*. Em sua brevidade, este discurso em itálico, efetivamente enunciado (em uma história hipotética, por certo), é uma proclamação. Ele funciona para Rousseau no início da história propriamente humana assim como o primeiro performativo no início da metafísica cartesiana, ele também em itálico, *eu sou, eu existo*. Mas ela enuncia a pertença denominada propriedade, o meu, e não uma existência em busca de sua natureza, o que é o eu? Aqui, na solidariedade entre um ato (o ato de cercar) e um dizer, exprime-se um projeto com valor prospectivo e universal. Isto é meu e de mais ninguém, todo o resto é dos outros e não é meu, e se eventualmente algumas coisas não são ainda de ninguém, nada é de todos. O verbo *atrever-se* marca perfeitamente um projeto refletido, ainda que a arte oratória estivesse até então em estado latente num discurso de quatro palavras. A invenção adapta-se à situação que a necessita e que, no entanto, é nova, não dedutível, se não imprevisível. Mas de que situação se trata e, portanto, de qual invenção? Posto que “da cultura das terras seguiu-se necessariamente sua partilha”, segue-se que esta primeira partição (pelo primeiro que se atreveu a cercar o que não era ainda seu terreno) é naturalmente a consequência do trabalho e da cultura. “É o trabalho apenas que, dando ao trabalhador o direito ao produto da terra que lavrou, dá-lhe, conseqüentemente, o direito sobre o solo, pelo menos até a colheita, e assim, de ano em ano, o que vinha a ser uma posse contínua se transforma facilmente em propriedade”. Nada sugere uma escroqueria. A ideia de cercar um terreno sobre o qual não se trabalhou é tola demais para vir a cabeça de alguém num tempo em que a propriedade ainda não nasceu. Em contrapartida, para aquele que trabalha a terra, passar do trabalho repetido ao trabalho contínuo, à posse contínua e à propriedade é inteiramente natural; a transição é fácil, para falar como Hume. Ainda assim, é preciso se atrever a cercar e proclamar a apropriação.

Mas essa iniciativa, tão natural quanto revolucionária, não faz ainda nascer a propriedade. Com sua declaração, o protagonista não fez mais do que o equivalente de uma proposição.

É-lhe necessário o acordo dos outros, o acordo expresso ou explícito dos parceiros: de onde essa pluralidade indiferenciada e sem voz, as “pessoas simples o suficiente para acreditar nele”. Esses parceiros mudos não são por isso imbecis. Não esqueçamos que “os homens retos e simples dificilmente são enganados por conta de sua simplicidade, os logros, os pretextos refinados não se impõem a eles; não são suficientemente finos para serem parvos”. Bastante esclarecidos para ver o vínculo entre o terreno cercado e o trabalhador que dele se apropria, os parceiros mudos são provavelmente muito bem servidos pela natureza para que não tenham qualquer interesse na parte cercada, para que procurem eles mesmos a terra de que necessitam. Sua simplicidade consiste em ver apenas o presente, e a inocuidade presente da iniciativa tomada, sem prever os perigos. Assim, na origem da propriedade já se encontra uma convenção ou contrato: o acordo unânime entre uns e muitos, entre um protagonista bastante atrevido para tomar uma iniciativa ousada e outros bastante simples que a ratificam na verdade unilateral do presente.

É exatamente aqui que Rousseau introduz uma outra voz, a voz profética que denuncia a mutação que está para ocorrer, a voz que será a primeira a falar de impostura e de um contrato de parvos. Sejam os atentos, e duas vezes atentos. Atentos, primeiramente, à voz ela mesma, que não corresponde a nenhum personagem efetivamente figurado no quadro, na história (hipotética, vale frisar) da propriedade nascente. E atentos em seguida à relação entre o autor e esta voz por ele suscitada, à distância que Rousseau toma em relação a esse discurso que denuncia a “grande revolução” que está para acontecer.

Esta outra voz, que não corresponde a nenhum personagem efetivamente figurado na historietta, é introduzida, como a de Fabrício, por um condicional, um passado condicionado. Quantos crimes não *teria poupado* ao gênero humano aquele que *houvesse gritado* aos seus semelhantes que desconfiassem. Rousseau ressuscitara Fabrício para que uma grande alma do passado tornasse sensíveis as mudanças já ocorridas. Ele suscita agora um locutor fictício que prevê os efeitos longínquos das mudanças em curso, que sente vivamente os valores que irão se perder, e que une o gesto à palavra. Como o protagonista atrevido do qual é a exata antítese, o locutor fictício associa um discurso a um ato. Ele desfaz a cerca nascente, arranca as estacas ou preenche o fosso; e denuncia como uma impostura o performativo do proprietário nascente, sua proposição em forma de declaração. Às pessoas demasiadamente simples para *crer* no primeiro candidato à propriedade privada, para *escutar* sua proposição, ele aconselha uma cautela admiravelmente lúcida. Este homem clarividente não é propriamente, como Fabrício, um homem do retorno ao passado, um reacionário: as estacas que ele arranca e o fosso que ele preenche ainda não são, com efeito, limites sagrados que ele procura desfazer nem obras culturais jurídicas, mas simples proposições à espera de ratificação, canais ou pedaços de madeira, assim como os tratados antes de assinados não passam na verdade de pedaços de papel. Ele é conservador: gostaria de manter as coisas como estão. No momento da mudança, caracteriza-se como a voz de um passado que gostaria de permanecer presente. Diante do círculo silencioso de gente simples para quem o presente se fará tal *ou* tal, dois locutores se afrontam. O primeiro, efetivo, com seu enunciado lapidar de quatro palavras em itálico, é a voz do futuro, e dispõe da potência eficaz de uma palavra de ação. O segundo, condicional, não se exprimiu, e seu discurso não está em itálico. Rousseau lhe empresta a voz, assim como a de Fabrício, e, como na prosopopeia, ele a adorna com encantos retóricos. Ao qualificar de impostor o homem por meio do qual a mudança ocorre, o orador condicional se especifica duplamente. Como profeta, certamente, porque lê os efeitos futuros ainda ocultos à simplicidade dos vizinhos mudos que consentem crédulos, e talvez mesmo à habilidade do proponente, pois prevê o que apenas Rousseau já sabe, a dualidade dos ricos e dos pobres e, em cada um, a dualidade do ser e do parecer. Mas também como

homem do passado, pois ele recusa essa mudança, nega sua necessidade, ignora os valores que talvez ela porte. O candidato a proprietário não quis enganar ninguém. Não é um escroque. Não é nem mesmo um impostor, ainda que deva aparecer assim, malgrado ele mesmo, após consumado o fato por ele imposto. Ele terá sido um impostor retrospectivamente, para um espectador ideal impossível no momento, que teria pressentido profeticamente o abuso e que, longe de querer lhe tirar proveito, recusa e rejeita nostalgicamente a sua origem. No momento da mudança, ele só pode existir na medida em que Rousseau lhe empresta uma voz, a sua voz, contra o homem novo que ele denuncia de antemão como impostor.

Mas, ao emprestar a voz ao partido adverso, o autor não deu ainda seu veredicto. Para medir a distância entre Rousseau e o locutor fictício cujo discurso ele coloca no passado condicional, temos duas passagens a comparar, onde iremos enfim escutar a voz mesma do autor, o partido que ele toma.

A primeira é o comentário sedutor, e, arrisquemos a palavra, especioso, pelo qual se introduz o discurso da denúncia. “De quantos crimes, guerras, mortes, de quantas misérias e horrores, não teria poupado o gênero humano” o profeta passadista que não existiu. Aqui é propriamente Rousseau quem fala, e em certo sentido ele toma partido. Ele retifica por conta própria a previsão calamitosa, o encadeamento inelutável dos males sofridos e dos males causados, desde os conflitos privados entre indivíduos até as guerras entre Estados. Esta apreciação inicial não será jamais desmentida nos escritos ulteriores, o autor a toma por verdadeira e, com isso, arrisca-se conscientemente a ser confundido com seu personagem. O século das Luzes deverá promover o amálgama, tão mais arduamente quanto mais tomar a apreciação calamitosa por falsa. Voltaire esclarecerá esse ponto com a luz impiedosa do gênio e da malevolência. “Vós pintais com *cores bem verdadeiras* os horrores da sociedade humana, da qual a ignorância e fraqueza esperam tantos consolos”, escreve ele em sua grande e acintosa carta. A ironia é sublinhada por uma anotação marginal do punho de Voltaire em seu exemplar pessoal: “como colocas tudo *sobre uma falsa luz*”. De onde a importância e o interesse da célebre explosão, quando Voltaire-leitor interrompe com grande barulho Rousseau ou melhor (mas justamente ele os confunde) o testemunho impossível e fictício que Rousseau faz comparecer no nascimento da propriedade, contra o seu protagonista: “O quê? Aquele que plantou, semeou e cercou não tem direito ao fruto de suas penas?”: Voltaire-proprietário compreende aqui, bem melhor que muitos comentaristas modernos, a sequência de operações que conduz ao cercado. “Então esse homem injusto, este ladrão teria sido o benfeitor do gênero humano! Eis a filosofia de um malandro que gostaria que os ricos tivessem sido roubados pelos pobres”. Aqui, Voltaire qualifica-se a si mesmo como o porta-voz do século esclarecido, do progresso das luzes e da razão proprietária. Ao opor retórica à retórica, exclamação à exclamação, ele cai no jogo. Em relação ao interlocutor fictício que arranca as estacas para conservar a indivisão do passado, ele comete um erro simétrico e inverso ao cometido pelos modernos em relação ao primeiro candidato à propriedade. Se este não é um escroque, aquele tampouco é um ladrão ou um homem injusto. Recusar-se a assinar um tratado, difamar o projeto, denunciando os perigos previstos, não é de forma alguma violar um tratado. Não se pode ser um ladrão antes do nascimento da propriedade. Mas Voltaire também comete um erro em relação ao autor, o mesmo erro em que se incorre sem cessar desde a prosopopeia de Fabrício. Ele identifica, na eloquente formulação do *filósofo malandro*, Rousseau com seu personagem. Certo, Rousseau julgou necessário fazer ouvir em filosofia a voz do malandro. A reação espalhafatosa de Voltaire mostra a que ponto essa voz era insuportável à razão instituída, ao insuflar nos corações um sentimento arcaico, a nostalgia dos frutos comuns a todos, sem a apropriação da terra que não é de ninguém. Através de toda uma linhagem de leitores ulteriores, a adesão

apaixonada a essa voz, a recusa em deixar à razão proprietária o direito de lhe responder confirmam seu poder de emoção e sua eficácia retórica. Mas o discurso do malandro talvez não seja ainda filosófico e, de todo modo, certamente não enuncia a filosofia de Rousseau. Enquanto anuncia Voltaire, o filósofo proprietário, com uma brutal precipitação, Rousseau, o filósofo da balança, não chegou ainda ao seu veredicto. Em particular, ao enumerar os males que teria poupado aos seus semelhantes a eventual vitória do malandro, ele não o qualificou justamente como o *benfeitor* do gênero humano. As misérias poupadas constituem um dos lados da balança, um dos termos da escolha. No que diz respeito a esse lado, o que o malandro diz é verdadeiro. Essa verdade, que o autor confirma tomando-a como sua, é já excessiva e intolerável para Voltaire, que vê aí uma cumplicidade. Mas Rousseau bem sabe que é preciso primeiro formular essa verdade em sua unilateralidade para, depois, com a balança na mão, chegar ao justo peso. Somente então, com o resultado da comparação, se saberá quem é e quem não é o benfeitor do gênero humano.

O segundo lado da balança, o outro termo da escolha, é apresentado ao fim da passagem; e ele abre acesso ao ponto de vista de onde a história deverá ser descrita: “porém, ao que tudo indica, as coisas haviam então chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram”. A recusa à inovação modernista e a denúncia da primeira candidatura à propriedade são assim, por seu turno, colocadas em questão. A intervenção do malandro, profética de um ponto de vista, revela também um filósofo utópico e irrealista. Seu prognóstico é justo: estareis perdidos. A terapêutica preventiva que ele propõe – preste-se atenção à voz do futuro – é inaceitável. Homem de um tempo que já não era mais e que não era mais possível, ele seria irrealista se sua intervenção não fosse de fato um passado condicional, uma ficção. Jamais houve a intervenção do filósofo malandro, pois a maneira de ser que ele quisera perpetuar estava irremediavelmente transformada. Ninguém esteve lá para arrancar as estacas. Este fato importa e retém a atenção de Rousseau, que não é o filósofo malandro, mas o filósofo da opção inevitável. O juízo rousseauísta, no ponto em que estamos, não é ainda o de contrabalançar os valores, o de apreciar as conquistas morais do novo estado a fim de determinar quem é o benfeitor do gênero humano. Mas ele já contrabalança a nostalgia dos bens em via de se perder, a inquietude das misérias que se anunciam, a angústia dos horrores a se evitar com a impossibilidade de retroceder e mesmo de permanecer no mesmo lugar. “O gênero humano pereceria se não mudasse sua maneira de ser”.

Vários movimentos reflexivos emolduram assim o quadro inicial em que o profunador atrevido instaura a propriedade privada e antecipa o Estado, enquanto os simples ratificam sua iniciativa no silêncio da credulidade. A cena não é ainda filosofia. Ela reúne os atores. A filosofia começa com a reflexão sobre essa cena originária – a filosofia, ou melhor, as filosofias ou os filósofos. Deparamo-nos primeiramente com o movimento retórico e condicional do filósofo malandro: ele profetiza os desastres e gostaria de ter interrompido a mudança. Em seguida, ao mostrar sua inelutável necessidade, o movimento conceitual do pensamento sistemático conduz Rousseau a um ponto alto, sinóptico: “retomemos então as coisas de um ponto mais alto e procuremos reunir sob um único ponto de vista esta lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos, em sua ordem a mais natural”. A voz de Voltaire ajuda a marcar as posições, quando se desmascara o amálgama que ela produz. Rousseau não é o filósofo malandro assim como não era Fabrício, embora tenha muito a ganhar ao emprestar suas vozes e ao utilizá-los como porta-vozes de certas verdades mal conhecidas que ele quer tornar compreensíveis a seus contemporâneos.

O sistema coloca assim em relação muitas vozes que é preciso identificar e, com elas, diversas filosofias. (a) A voz modernista do primeiro inovador que se desdobra e se reflete na filosofia do progresso e das Luzes, já que o interesse do proprietário, do poderoso e mais

tarde o do Príncipe sempre encontra filósofos como Voltaire para lhe servirem; (b) as vozes do silêncio que se tornam as vozes do passado (e se dissociam com isso do consentimento silencioso dos simples) graças à mediação fictícia de um porta-voz insólito, Fabrício ressuscitado, o Caraíba ou os filósofos malandros, aqueles que fazem sentir a alteração insensível e a fazem sentir como desastrosa, insensata; (c) a voz do sábio, enfim, que pesa os discursos precedentes (e se dissocia com isso da ruidosa denúncia passadista), coloca em seus lugares as diferentes verdades e as hierarquiza.

II

A segunda cena refaz essa pluralidade coerente de vozes contraditórias quando o fio da narrativa chega, por uma sorte de contrato social, pelo mau contrato, dizem alguns, à fundação da sociedade civil. Ao retomar talvez de um comentador de Pufendorf o jogo entre “o rico pressionado pela necessidade” e os vizinhos grosseiros e fáceis de seduzir, Rousseau distribui os papéis com perfeita clareza. Três parceiros são expressamente designados.

O rico, no singular, protagonista individualizado da mutação política decisiva que vai ocorrer, repete e amplia o gesto do primeiro proprietário, aquele que “cercando um terreno, atreve-se a dizer: isto é meu”. A retórica fez progressos, assim como a razão e a reflexão, a capacidade de antecipação e a astúcia. Dessa vez, é ao rico que Rousseau emprestará os artifícios de sua eloquência. Pois, duas verdades diferentes, ambas incontestáveis para o autor, misturam-se na operação em curso. De uma parte, a instituição do corpo político por fim ao horrível estado de guerra, ao conflito de todos contra todos. Daí porque as vantagens do pacto proposto sejam incontestáveis, ele responde a uma necessidade vital ao mesmo tempo em que o discurso do rico introduz, com as noções de justiça, deveres mútuos e, se não ainda a vontade geral, ao menos as sábias leis que fazem a união e a concórdia eterna, os mesmos valores que o *Contrato social* fará mais tarde os princípios do direito político. Mas, de outra parte, a instituição do Estado assegurará inevitavelmente a primazia daquele que possui, o rico, sobre aquele que nada tem. Esta verdade é ela também incontestável. Abuso em relação à norma igualitária, este abuso é inseparável da sociedade política, que pode freá-lo, mas não eliminá-lo. “O espírito universal das leis de todos os países é o de sempre favorecer o forte contra o fraco, e aquele que tem contra o que nada tem; este inconveniente é inevitável e sem exceção”. O rico prevê ou pressente essa consequência. Ela é evidentemente para ele um atrativo e não um obstáculo. Torná-lo engenhoso, de modo a conceber “o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano”. Torná-lo ansioso para executá-lo: “os mais capazes de prever os abusos eram precisamente aqueles que contavam com tirar proveito deles”. Mas esse interesse particular e dissimulado, que autorizaria agora qualificar o rico de impostor (o que não era ainda o primeiro candidato a proprietário, apesar do que diz o filósofo malandro) não deve por seu turno dissimular a verdade geral do interesse comum. Se as razões que o rico inventa para conduzir seus vizinhos ao seu objetivo são *especiosas*, é porque ele mascara sua vantagem particular *sub speciem veri*, sob a face verdadeira do verdadeiro bem comum.

O segundo grupo é constituído pelos vizinhos, que se denominam pobres apenas na medida em que se força e se explicita sua oposição ao rico. Grosseiros, fáceis de seduzir, eles têm já muitos negócios entre eles, muita avareza e ambição para permanecerem no estado de natureza. Suficientemente simples para acreditarem nas belas aparências da paz social proposta, que não é ilusória, não são suficientemente simples para sobreviver na independência inicial, não mais realmente possível de ser vivida. “Com razão suficiente para sentir as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para

prever-lhe os perigos.” Mesmo no condicional, nenhuma voz os colocará em guarda contra o jogo de sedução. Ora, como no quadro inicial, um direito nasce aqui com a unanimidade da convenção: um direito, ou melhor, o direito. “Do que se trata então nesse discurso? De marcar o progresso das coisas no momento em que, o direito sucedendo a violência, a natureza foi submetida à lei”. Este momento em que as pequenas diferenças naturais vão se inverter em proveito das grandes desigualdades sociais, é preciso discernir o exato sentido do acordo unânime obtido. “*Todos* correram ao encontro de seus grilhões acreditando assegurar sua liberdade”. O jogo da astúcia, interessada nos abusos futuros, e da simplicidade, cega aos perigos inevitáveis, esclarece a sequência funesta da história, o encadeamento de calamidades. Este não faz desaparecer a necessidade da instituição, nem sua legitimidade. O homem nasceu livre, e em toda parte encontra-se sob grilhões. Sabemos agora como essa mudança ocorre, como e por que todos, ricos e pobres, correm igualmente em direção aos seus grilhões, acreditando assegurar sua liberdade. Mas o que pode tornar essa mudança legítima? Pode ela ser legítima? Aqui, uma terceira voz começa a se fazer ouvir.

A terceira voz é a dos sábios, e Rousseau lhe confia a enunciação de seu veredicto. Os sábios veem os perigos que os simples não conseguem prever; os sábios são também bons profetas, como os filósofos malandros. Os sábios veem as vantagens que os ricos exibem; eles as compreendem tão bem quanto o filósofo proprietário. Mas eles sabem diagnosticar os abusos dos quais não têm nenhuma intenção de tirar proveito. Pois, seu veredicto, sem se confundir com o do filósofo proprietário, que nega descaradamente o valor dos valores perdidos, opõe-se ainda mais fortemente às indignações e às recusas do filósofo malandro. “Os sábios viram que era preciso resignar-se a sacrificar uma parte da liberdade para a conservação da outra, como um ferido permite que lhe cortem o braço a fim de salvar o resto do corpo”. A fórmula definitiva do *Contrato social* está longe ainda: “a alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda comunidade”. A ideia de substituir uma liberdade natural inteiramente abandonada por uma liberdade bastante diversa, moral ou política, ainda não está presente. A proposta permanece presa à unilateralidade da liberdade natural e prevê um sacrifício simplesmente parcial. A justificativa recorre apenas à necessidade, através do modelo cirúrgico da sobrevivência. Não recorre ainda à dignidade, “a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade”. Resta o essencial. A voz dos sábios ratifica a convenção, eles são parte do acordo unânime. Aquele que restava fora da vinheta na cena inicial da propriedade nascente torna-se agora a voz de um personagem que intervém no nascimento do Estado. Se eles não correm como cegos, também caminham, com plena consciência de causa, ao encontro de seus grilhões. O ato realizado pelos contratantes não é, ou não é somente, um contrato de parvos, uma impostura; não é uma escroqueria anulando um motivo de dolo. Certo, ele abre uma história desastrosa e, dessa vez, é a voz do filósofo que, sucedendo à voz dos sábios, vai precisar o que o malandro havia se encarregado de profetizar no nascimento da propriedade: este ato vai sujeitar “doravante todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria”. Mas, ao contrário da conquista, é um ato legítimo. Ele funda, na verdade, o Estado, o direito e a propriedade. O autor confirma aqui o veredicto dos sábios: quando o rico *se atreve* a propor a instituição política e o sábio *se decide* a aceitá-lo, Rousseau está falando propriamente de um “direito irrevogável”.

Os pontos de vista filosóficos colocam-se assim em ordem.

Considerando a sociedade humana com um olhar tranquilo e desinteressado, ela não parece primeiramente mostrar senão a violência dos homens poderosos e a opressão dos fracos. O espírito se revolta contra a dureza de alguns; somos levados a deplorar a cegueira de outros.

Contra o “filósofo bárbaro” que ousa negar essa verdade, Rousseau lhe empresta sua voz. Mas Voltaire se engana ao confundir o filósofo malandro com Rousseau.

Os estabelecimentos humanos parecem ao primeiro olhar estar fundados sobre montes de areia movediça: é apenas quando se os examina de perto, apenas quando se afasta a poeira e a areia que envolvem o edifício, que se percebe a base inabalável sobre a qual está construído e aprendemos a respeitar seus fundamentos.

Sobre essa base inabalável repousam todos os governos, daí porque Rousseau possa escrever: “assim, longe de destruir todos os governos, eu fundei todos eles”. Entre estes fundamentos figuram, além da vontade unânime dos contratantes, e sem falar ainda da vocação sobrenatural, da mão benevolente do Criador e da moralidade que vai surgir, o direito de propriedade: daí porque Rousseau pode denominar o primeiro a inaugurá-lo o verdadeiro fundador da sociedade civil.

A terceira voz, a voz da sabedoria rousseauísta, está enfim claramente dissociada de todas as outras. Sem ser parvo em relação à impostura do rico, ela afirma que o contrato firmado por sua iniciativa não é um contrato de parvos, não é uma impostura. O contrato do *Segundo Discurso* é um contrato legítimo.

III

Podemos agora concluir acerca da relação entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato social*. Dado que o pacto firmado pela iniciativa dos ricos é legítimo, não se pode mais, uma vez dissociadas as vozes do autor e do malandro, opor os dois pactos enquanto o mau pacto que mergulhou a sociedade na miséria e o bom pacto que é preciso instituir em seu lugar.

Nem por isso trata-se de negar as diferenças evidentes entre eles, que não são apenas diferenças de ênfase. Destaquemos algumas entre as mais importantes:

1. abandono da liberdade natural é parcial no DOD, ele é total no CS, de modo que
2. os direitos particulares que cada indivíduo possui enquanto pessoa privada no corpo instituído são no DOD os direitos que ele conservou de sua liberdade natural, no CS os direitos que o Estado lhe restitui porque ele os alienou integralmente;
3. o pacto social não menciona nenhuma posição particular diferenciada no CS onde tudo é universal, ele especifica três no DOD (o rico, os simples, os sábios), de modo que
4. a intenção que dita o pacto não é igualitária no DOD (o rico visa consolidar sua vantagem particular), como não são igualitários os efeitos do pacto (o Estado garantiu a desigualdade de bens), a intenção no CS é igualitária (o filósofo busca a fórmula política que assegurará a liberdade de cada um), como são igualitários os efeitos do pacto (“ele substitui por uma igualdade moral e legítima o que a natureza pode colocar de desigualdade física entre os homens”);
5. o inventor refletido do pacto é no DOD um dos contratantes (o rico) que se dirige aos outros, ele é no CS o filósofo político que considera todos os contratantes como os elementos do problema e não como interlocutores, de modo que
6. o filósofo do CS pode se referir a valores morais supranaturais ainda desconhecidos

pelos contratantes (vontade geral, liberdade como obediência à lei que se prescreve a si mesmo), enquanto os atores do DOD se referem apenas a valores biológicos de sobrevivência, e que

7. o pacto do CS é um pacto de cada um consigo mesmo, enquanto o pacto proposto pelo rico no DOD é um pacto de cada um com todos os outros.

Eis uma série de diferenças, às quais se poderia certamente acrescentar outras, que subsistem entre os dois textos e entre os dois pactos que neles se apresentam.

Elas podem ser todas reduzidas à diferença entre um *tratado*, onde o autor expõe como filósofo político a essência atemporal ou sempiterno de todos os Estados, e um *discurso*, onde o autor narra a história hipotética dos governos e a sua formação mais plausível, onde sua voz se mistura à voz dos atores por ele imaginados.

Evita-se qualquer oposição entre as duas obras quando se compreende que, no pensamento sistemático de Rousseau, duas teses são igualmente verdadeiras e igualmente sustentadas nas duas obras. De um lado (tese n. 1), a instituição política conduz o indivíduo para além dele mesmo, ela corresponde a uma retirada total e não parcial de todo o seu ser da sua naturalidade, ela só pode justificar suas perdas se conduzir pela vontade geral à liberdade política e, por fim, à liberdade moral. De outro (tese n. 2), todo Estado como Estado de proprietários favorece o rico. “de fato, as leis são sempre úteis a quem possui e nocivas a quem nada tem”: a formulação não vem do *Segundo Discurso*, ... mas do *Contrato social*, que acrescenta “de onde se segue que o estado social só é vantajoso aos homens quando todos têm alguma coisa e ninguém tem demais”. Pois, o filósofo do *Contrato social* sabe tão bem quanto o filósofo malandro, o que ele já o fez dizer no *Segundo Discurso*, que os abusos de sua nova condição podem frequentemente degradar o homem “abaixo daquela de que saiu”.

No *Segundo Discurso*, relato hipotético de uma primeira instituição política, nenhum dos personagens é ainda inteiramente consciente do que se passa, cada um será ultrapassado pelo resultado. Mesmo o rico, que previu que o Estado não poderia deixar de ter os efeitos não igualitários que o favorecerão, mas que talvez não tenha previsto que ele passaria a depender, o corpo e os bens, de uma vontade geral que tudo pode, como por exemplo, se quiser, abolir a propriedade privada. Mesmo os sábios, que consentiram com uma alienação parcial de sua liberdade natural, sem ver que a lógica do corpo político comporta uma alienação total cuja necessidade só se tornará efetiva e manifesta no decorrer do desenvolvimento ulterior. Por isso, a voz do filósofo não pode ser reduzida à voz de seus personagens, ela as ultrapassa, acrescenta-lhes outras, fictícias, faz-se ouvir no entrelaçamento de todas essas vozes e na medida em que as hierarquiza. É somente no *Contrato social* que o autor do tratado vem a dispensar o circuito da pluralidade de vozes para nos dizer em seu próprio nome a verdade definitiva sobre a política.

A verdade definitiva ou a impossibilidade de permanecer definitivamente na política e a necessidade de passar adiante? Esta é uma outra história, que eu não acrescentarei hoje a uma exposição já bastante longa.

TEXTOS UTILIZADOS ^{NT}

I. DISCURSO SOBRE AS CIÊNCIAS E AS ARTES (PROSOPOPEIA DE FABRÍCIO, III, 14-15)

Oh, Fabrício! Que pensaria vossa grande alma, se, para vossa infelicidade de volta à vida, vísseis a face pomposa dessa Roma salva por vossos braços e que vosso nome respeitável ilustrara mais do que todas as suas conquistas? “Deuses!”, diríeis, “em que se transformaram aquelas choupanas e aqueles lares rústicos em que outrora moravam a moderação e a virtude? Que funesto esplendor sucedeu à simplicidade romana? Que linguagem estranha é essa? Que costumes efeminados são esses? O que significam essas estátuas, esses quadros, esses edifícios? Insensatos, o que fizestes? Vós, os senhores das nações, vós vos tornastes os escravos dos homens frívolos que vencestes? São os retores que vos governam? Foi para enriquecer arquitetos, pintores, escultores e histriões, que regastes com vosso sangue a Grécia e a Ásia? Os despojos de Cartago são a presa de um tocador de flauta? Romanos, apressai-vos em derrubar esses anfiteatros; quebrai esses mármore; queimai esses quadros; expulsai esses escravos que vos subjugam e cujas funestas artes vos corrompem. Que outras mãos se ilustrem com vãos talentos; o único talento digno de Roma é o de conquistar o mundo e de nele fazer reinar a virtude...

II. DISCURSO SOBRE A ORIGEM DA DESIGUALDADE (SEGUNDA PARTE, III, 164)

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *Isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para a creditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: “Evitai ouvir este impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” Porém, ao que tudo indica, então as coisas já haviam chegado ao ponto de não mais poder permanecer como eram, pois essa ideia de propriedade, dependente de muitas ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de uma só vez no espírito humano. Foi necessário fazer-se muitos progressos, adquirir-se muito engenho e luzes, transmiti-los e aumentá-los de século em século, antes de se chegar a esse derradeiro limite do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais longe e tratemos de reunir, num único ponto de vista, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos em sua ordem mais natural.

Anotação marginal de Voltaire (III, 1339, sobre a p. 164)

O quê? Aquele que plantou, semeou e cercou não tem direito ao fruto de suas penas? Então esse homem injusto, este ladrão teria sido o benfeitor do gênero humano! Eis a filosofia de um malandro que gostaria que os ricos fossem roubados pelos pobres.

NT Trechos extraídos de *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tomo III. Paris: Gallimard, 1964, Col. Bibliothèque de la Pléiade. Nas passagens reproduzidas, o autor indica “III” seguido nos números das páginas.

III. DISCURSO SOBRE A ORIGEM DA DESIGUALDADE (SEGUNDA PARTE, III, 177-178)

... o rico, premido pela necessidade, acabou por conceber o projeto mais refletido que jamais passou pelo espírito humano: empregar em seu favor as próprias forças daqueles que o atacavam, transformar em defensores seus adversários, inspirar-lhes outras máximas e dar-lhes outras instituições que lhe fossem tão favoráveis quanto lhe era contrário o direito natural.

Com esse intuito, depois de expor aos vizinhos o horror de uma situação que os arjava todos uns contra os outros, que lhes deixava as posses tão onerosas quanto as necessidades deles e na qual ninguém encontrava segurança, nem na pobreza nem na riqueza, inventou facilmente razões especiosas para conduzi-los ao seu objetivo. “Unamo-nos”, disse-lhes, “para resguardar os fracos da opressão, conter os ambiciosos e assegurar a cada qual a posse do que lhe pertence. Instituíamos regulamentos de justiça e de paz aos quais todos sejam obrigados a adequar-se, que não abram exceção a ninguém e reparem de certo modo os caprichos da fortuna, submetendo igualmente o poderoso e o fraco a deveres mútuos. Em suma, em vez de voltarmos nossas forças contra nós mesmos, reunamo-las em um poder supremo que nos governe segundo leis sábias, que proteja e defenda todos os membros da associação, rechace os inimigos comuns e nos mantenha numa concórdia eterna.”

Foi preciso muito menos do que o equivalente a esse discurso para empolgar homens grosseiros, fáceis de seduzir, que aliás tinham muitas questões para resolver entre si para poderem viver sem árbitros e muita avareza e ambição para poderem viver por muito tempo sem senhores. Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a liberdade, pois, com razão suficiente para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo.

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que criaram novos entraves para o fraco e novas forças para o rico, destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para frente todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria.

Tradução de Maria Isabel Limongi

UFPR/CNPq

Revisão de Thomaz Kawauche

UFSCar

Referências bibliográficas

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GOUHIER, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1984.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964 (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens, precedido de Discurso sobre as Ciências e as Artes*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RESUMO

Trata-se neste artigo de comparar o pacto no Discurso sobre a origem da desigualdade e aquele no Contrato social examinando diferenças e semelhanças nas duas formulações teóricas. O autor sustenta a tese do jogo regrado da pluralidade de vozes, dentre as quais, a voz do filósofo malandro e a voz de Rousseau.

Palavras-chave: contratualismo, moral, política, retórica.

ABSTRACT

This article aims to compare the pact in the Discourse on the Origin of Inequality and that one in the Social Contract examining differences and similarities in these two theoretical formulations. The author supports the thesis on the regulated game concerning the plurality of voices, among which, the pauper philosopher's voice and Rousseau's voice.

Keywords: contractualism, moral, politics, rethoric.

*Escolha de princípios e irreversibilidade do tempo em J.-J. Rousseau**

Jean-Marie Beyssade

Permitam-me apresentar essa comunicação acerca do tempo sob o signo do tempo da dívida e do reconhecimento de dívida. Há quarenta e cinco anos, estudante na Rue d'Ulm^{NT1}, tive a sorte de acompanhar num inverno o curso geral de Robert Derathé sobre a filosofia de Rousseau, ou melhor, sobre a obra de Rousseau tomada em suas múltiplas dimensões filosóficas: filosofia da história, filosofia política, filosofia religiosa, filosofia da educação. Fui tomado muito rapidamente pelo contraste entre, de um lado, a modéstia do comentador e a simplicidade com a qual ele mostrava, por um discurso sem ostentação nem efeito, o que lhe pareciam fraquezas, dificuldades ou erros; e de outro lado, sua vontade de apresentar a amplitude e a diversidade da obra, cuja abordagem decorria de sua imensa informação de leitor (e, pouco depois, de editor). Graças a ele, convenci-me doravante e definitivamente que existia, de modo intencional, um sistema de Rousseau. Porém, constatava ao mesmo tempo, com surpresa, que seu leitor e comentador (talvez o melhor de todos quanto à instrução e à intenção) não acreditava nisso – quero dizer, não acreditava que essa intenção sistemática pudesse se realizar num sistema efetivo, a uma só vez saturado e não-contraditório. Eu, que me preparava para tornar-me “cartesiano” (isto é, historiador da filosofia ligado principalmente à obra de Descartes), achava esse contraste tão cativante quanto o trabalho de um Martial Gueroult. Gueroult também buscava considerar a obra estudada como um todo, mas fazia-o para justificar o conjunto e para mostrar, recorrendo a sutilezas, como tudo ali era deduzido segundo a ordem das razões. Eu então acreditava que o método de Gueroult era o correto; que em todos os casos era preciso fazer como ele, e até melhor do que ele, se fôssemos capazes, uma vez que eu já constatava (como todos os leitores que, tendo bom senso e boa-fé, estavam prevenidos contra Descartes) que certos enunciados do intérprete eram evidentemente contraditórios entre si (o que tornava a interpretação inconsistente) ou, pior ainda a meu ver, em contradição com o texto de Descartes (o que tornava a interpretação insustentável). Com a presunção da juventude, eu concluía disso: que Derathé era fraco (com meus botões, murmurei “fracote”, e o deixei de lado); que Gueroult era muito mais forte e que, portanto, era preciso seguir o caminho que ele abria; mas também, que era preciso superá-lo e finalizar um trabalho interpretativo que ele havia apenas começado (pois não havia eliminado todas as contradições).

* Este artigo foi originalmente publicado na revista *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, em 2002, n. 13, a cujos editores nós agradecemos nos terem autorizado traduzi-lo e publicá-lo nesta edição.

NT1 Nota dos tradutores: O autor se refere à École Normale Supérieure em Paris.

Vinte anos mais tarde, quando V. Goldschmidt publicou, em 1974, seu livro monumental sobre os Dois Discursos, *Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau*, compreendi que Rousseau havia finalmente encontrado seu Gueroult, em ambos os sentidos da expressão. Alguém (por certo, um discípulo de Gueroult, ao menos quanto ao método) abarcava por princípio o conjunto das dificuldades para eliminar as contradições aparentes e restituir a unidade do sistema, sem sacrificar, como Cassirer, uma coisa pela outra. Eu admirava os brilhantismos e, em particular, a demonstração de que não há um bom e um mau contrato social – o mau, decorrente da iniciativa de ricos maldosos no Segundo *Discurso*, sem valor porque impor sub-repticiamente uma desigualdade injusta aos pobres enganados; e o bom, que substitui o mau no *Contrato social* a fim de instaurar a igualdade entre todos –, mas um só contrato, que pode ser apreciado de dois pontos de vista diferentes e que produz simultaneamente duas séries de efeitos opostos. Ainda hoje, esse ganho parece-me decisivo e definitivo, muito embora não fosse isento de lacunas: a mais evidente, aquela ligada à recusa de se pensar a relação rousseauísta entre a vontade geral, chave do modelo político arcaico de Esparta ou da Roma antiga, e a consciência moral, chave do modelo moderno ético e cristão. Daí o porquê de minha busca, num pequeno artigo de 1978 sobre “o contrato social em geral”, em reduzir a fratura entre patriotismo e cosmopolitismo exposta por Goldschmidt com base numa frase do *Contrato social*, IV, 8: “a comunhão e a excomunhão são o pacto social do clero” (O.C. III, 463, n.)^{NT2}. É claro que tirei duas cópias desse estudo e as enviei, uma para Goldschmidt, e outra para Derathé. Desde que comecei a discutir a fundo com Goldschmidt, percebi que, ao desenvolver minhas razões, aborrecia-me irremediavelmente com ele; mas como eu prezava por sua amizade e estima, decidi conter-me e ficar calado. Em contrapartida, para minha grande surpresa, Derathé convidou-me à casa dele, em Saint-Cloud, onde tivemos uma longa conversa, na verdade, a primeira e a única, pois sendo estudante na Rue d’Ulm, nunca passei de um ouvinte atento e mudo em meio ao anonimato do público. Novamente, fui impactado pela amplitude de sua visão, pelo cuidado com o qual ele havia lido meu texto, e por sua extrema gentileza. Ele me disse simplesmente que nunca havia prestado atenção na frase do *Contrato social* sobre a qual eu fazia repousar em definitivo toda minha argumentação. Ainda com tranquilidade, ele acrescentou que lamentava por isso, que ele havia errado, e que, com efeito, essa frase importante autorizava o comentário que eu fazia. Naturalmente, embora menos jovem e, por conseguinte, menos entusiasmado aos quarenta anos do que aos vinte, ainda assim encantei-me com uma aprovação que eu não ousava esperar e, menos ainda, alcançar. Contudo, a ducha fria veio em seguida, e com ela, a mesma surpresa de antigamente. Uma vez admitido o ponto que eu acreditava decisivo, Derathé não parecia disposto a tirar disso nenhuma consequência. Ele me dava a entender: eis aí mais uma fraqueza, uma contradição, um momento em que o pensamento de Rousseau se perde. Quanto a mim, eu reencontrava minha antiga reprovação: seria preciso não ter nervos nem paixão filosófica para permanecer tão indiferente a essas contradições. Eu preferia ainda a rigidez de Goldschmidt, muito embora ela tornasse o diálogo impossível. A suspeita voltou: fraco, fracote? Com circunstâncias agravantes: muito velho, frouxo? Temo muito ter pensado assim.

Fui injusto. Robert Derathé estava intimamente em acordo com seu autor quanto àquilo que Rousseau tem de mais anticartesiano, ou melhor, quanto à distância na proximidade: identidade, ou quase, no projeto ou na intenção, mas resíduo irreduzível nos resultados obtidos. Minha comunicação pretenderia ser a uma só vez um reconhecimento de dívida e

NT2 Todas as citações de Rousseau são das *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). O autor utiliza, das *Oeuvres*, os tomos I (1959), III (1964) e IV (1969). Indica-se nas referências “O.C.” seguido do número do tomo e da página em que a passagem se encontra.

o reconhecimento de um erro (que cometi apenas pela metade e em pensamento, mas que outros poderiam cometer mais completamente na medida de seus talentos e de sua força). Parece-me necessário estabelecer claramente o seguinte ponto: se o sistema de Rousseau existe, pelo menos a título de horizonte, ele não expulsa de si a contradição, mas deixa imbróglis subsistentes. Ele tampouco os integra, à maneira hegeliana, como princípios de um trabalho do negativo, aguardando a síntese que os reabsorveria na unidade final. Pensar o papel desses imbróglis residuais, é no fundo, contra Kant, substituir o pensamento crítico de limites por um pensamento, pré-crítico ou pós-crítico, de fronteiras. É desse pensamento de fronteiras, empíricas, e não de simples limites, transcendentais, que talvez tenhamos necessidade também. Necessidade para melhor apreender o que é e o que não é a irreversibilidade do tempo, o seu curso principal, mas também seus meandros e seus turbilhões, com suas possibilidades de escapar a si mesmo e de (pequenas ou grandes) revoluções.

MARCANDO ÉPOCA: DUAS CRISES, A PROSOPOPEIA E A PROFISSÃO

O texto no qual me inspiro se encontra nos *Devaneios*, no coração da terceira *Caminhada* (O.C. I, 1016). Rousseau retorna ali àquilo que apresenta como momento-chave de seu itinerário intelectual, ou, mais profundamente, espiritual, a saber, sua Reforma. É o momento (posterior em alguns anos à crise que o faz descobrir seu universo mental e moral na estrada de Vincennes) em que ele resolve se acertar de uma vez por todas com a filosofia de seus amigos (a filosofia das Luzes) e com a religião de seus pais (o Cristianismo reformado de Genebra). Segundo o sistema ou a Ideia de sistema, eis aqui os fundamentos do sistema: não a simples Ideia desses fundamentos, mas seu conteúdo integral metodicamente elaborado.

Dessas duas crises, cada uma fixou-se num texto, ao mesmo tempo em que marca época, ao menos para seu autor. A *Prosopopeia de Fabrício* é o fragmento conservado de uma visão global que não se esgota em si, mas aparece como se estivesse condensada numa conclusão ou num corolário. A *Profissão de fé do vigário saboiano* é, por si só, no meio do Livro IV do *Emílio*, uma obra na qual o autor imprimiu verdadeiramente o resultado de suas penosas investigações. Duas obras: a *Prosopopeia de Fabrício* e o *Discurso*, do qual ela é o breve e brilhante ápice; a *Profissão de fé* e o *Emílio*, do qual ela é a monumental pedra angular que marca época. Ambas se eternizam no velho sentido da palavra. Elas abrem a ordem irreversível de uma cronologia que autoriza a tudo datar, antes e depois, em função do grau de distanciamento.

No caso da *Prosopopeia*, a cronologia é individual: ela faz Jean-Jacques entrar na era das polêmicas. Doravante, ele será para sempre um autor marcado por suas misérias, pela serenidade perdida, pelas traições dos amigos e pelo complô universal que, fazendo dele um perseguido, quase o enlouquecerá. Mas será que a cronologia da *Prosopopeia* é também coletiva? Teria ela vocação para inaugurar uma nova era na história dos homens? Hesito em afirmar isso. Ela de fato enuncia um corte entre o período propriamente político da Roma republicana e a resplandecência de uma cultura marcada, desde o início, pela agonia irreversível do político. Porém, trata-se, antes de tudo, do objeto da prosopopeia, daquilo que ela fala, e não do que ela é, nem do que ela faz, e menos ainda, do que ela deve fazer ou desfazer. De todo modo, enquanto texto, a *Prosopopeia* faz algo, que deve, provavelmente, marcar uma mutação na história dos homens; mas esse algo não é a regressão, que apenas um Fabrício pode legitimamente designar como anseio. Ela pode operar uma mudança de apreciação no gosto dos contemporâneos, que aprenderão a estimar um bem perdido para sempre e doravante relegado ao museu; mudança que, ademais, a *Prosopopeia* opera efetivamente. Resta que não há um eixo temporal indo de Fabrício a Jean-Jacques, em que

a voz deste transmitiria a mensagem daquele. Somente a ilusão de leitores desatentos pôde confundir um diagnóstico que Rousseau acredita ser justo (a cidade está doente da cultura moderna) com uma terapêutica que ele não cessa de crer inoperante (“regressemos”).

Contudo, para a *Profissão de fé*, nenhuma hesitação. A cronologia é dupla. Fixando de uma vez por todas para si mesmo seus próprios princípios morais, ocorre que Jean-Jacques terá escrito o texto de Rousseau que pode, à sua maneira, fixar também a orientação última da humanidade moderna. “Obra indignamente prostituída e profanada na geração atual”, a *Profissão de fé* “poderá um dia causar revolução entre os homens se, em algum momento, o bom senso e a boa-fé reinarem” (O.C. I, 1018). Não façamos essa frase dizer mais do que ela diz: uma simples possibilidade submetida a condição. Mas não a façamos tampouco dizer menos: a necessidade condicional. Se é da essência da humanidade que o bom senso e a boa-fé tendem a renascer em cada um a cada geração, o texto rousseauísta tem vocação para produzir uma revolução necessária. Não é comum que Rousseau ofereça o que ele escreve como um manifesto, como convocatória para uma mobilização coletiva, para uma revolução no sentido moderno. Ele jamais sugeriu algo assim para a *Prosopopeia de Fabrício*: a incitação a queimar as bibliotecas e derrubar as estátuas, em suma, a regredir, coisa que, ao contrário, é expressamente rejeitada. Tampouco há qualquer sugestão de algo parecido no *Contrato social*: os princípios do direito político voltam-se em direção ao passado de Roma ou Esparta, e de modo algum em direção ao horizonte político de algum empreendimento revolucionário. “Longe de destruir todos os governos, eu os estabeleci” (*Cartas escritas da montanha*, O.C. III, 811).

De modo completamente diferente, a *Profissão de fé* se inscreve num eixo temporal que, ousamos dizer, vai de Jesus a Jean-Jacques. Tanto para seu autor quanto para uma humanidade, que nela se reconhece através do renascimento do bom senso e da boa-fé, para os homens modernos e desenvolvidos, ou ainda, para homens movidos por Luzes e paixões, a *Profissão de fé* é a retomada da mensagem inicial preservada pelo Evangelho, esse livro que existe e que todos têm à mão (todos, ou pelo menos, um número maior do que o de leitores da *Profissão de fé*). Jesus surge, ao final do *Contrato social*, como a figura que torna a ideia e o ideal político definitivamente arcaicos, admiráveis certamente, mas obsoletos e desatualizados como peças de museu. Com Jesus, o verdadeiro Deus se fez conhecer, e os deuses da cidade antiga reduzem-se então à mera condição de falsos deuses. Mas, no coração do *Emílio*, a *Profissão de fé* afirma que, ao contrário, para o homem moderno que Emílio representa – esse Emílio que é feito (sob medida) para viver em vilarejos, e não em cidades como Esparta ou Genebra –, para a geração atual e, com mais forte razão ainda, para as gerações futuras, o Cristo não é uma peça de museu, o monumento de uma antiga piedade, mas a condição da única liberdade (moral, e não mais política) que nos permanece acessível, a nós, que temos luzes demais para crer em todos os disparates das religiões antigas, e paixões demais (odiosas ou cruéis) para poder conter tais religiões apenas pela virtude cívica. A primeira parte (dogmática) da *Profissão de fé* trata dos alicerces metafísicos da religião, e a primeira metade de sua segunda parte (crítica), denuncia a forma dogmática das religiões positivas reveladas e os absurdos teológicos do cristianismo instituído, servindo de preâmbulo necessário para restituir à mensagem do Evangelho sua contundência sobre o coração do homem moderno. É preciso que, no terceiro quarto da *Profissão de fé*, o bom senso (filosófico) tenha sido satisfeito pelas Luzes, dispondo-se contra as pretensões insensatas dos teólogos de plantão, para que a palavra de Cristo (com a qual Rousseau jamais confunde a sua) possa finalmente suscitar (causar, conservar e fortificar, para retomar três verbos que definem em Descartes uma paixão) a verdadeira fé (cristã) contra a metafísica maldosa dos ateus de má-fé. Tal como compreendeu Rousseau, que como homem de letras

é criador tanto do Vigário quanto de Julie, Jesus surgiu entre os Judeus e os Romanos, entre ocupados e ocupantes, para marcar o fim do ideal político. A conversão que operou em seu tempo, do empreendimento cívico de liberação (onde fracassou) ao ideal cosmopolita da liberação ética (onde ele teve êxito, ou ao menos, vocação de continuidade exitosa), tal como a interpretação da carta ao Senhor de Franquières em 1769 (O.C. IV, 1146), constitui assim a estrela polar para uma humanidade em marcha.

Como orientar-se no pensamento, perguntar-se-á Kant pouco depois. Como orientar-se na história, perguntou-se, antes dele, Rousseau. A resposta é dada aqui: sobre algo ou alguém que é, a uma só vez, histórico e meta-histórico, sobre “as grandes almas cosmopolitas que ultrapassam as barreiras imaginárias entre os povos” (acrescentemos: entre os povos e as épocas) “e que, a exemplo do ser soberano que as criou, abraçam todo o gênero humano em sua benevolência” (O.C. III, 178). A fala do Homem-Deus, mais prosaicamente denominado homem divino, será melhor acolhida pelo homem moderno, na medida em que o trabalho de Rousseau (pela e na *Profissão de fé*, resultado de suas penosas investigações) tiver preparado melhor a geração atual para ouvi-la ao desfazer dois tipos de prejuízos opostos: aqueles dos filósofos ateus de má-fé e aqueles dos teólogos dogmáticos sem bom senso, os quais se aliam para tornar surdo o homem que, todavia, é capaz de entender por seu bom senso e sua boa-fé.

SEMEL IN VITA: TRIPLO ENRAIZAMENTO DO PROJETO NA DURAÇÃO

Rousseau inscreve deliberadamente seu trabalho, assim como aquele do Vigário, num léxico que havia sido o da empreitada cartesiana. Descartes dizia em latim, que é sua língua original de filósofo: *semel in vita*; o que em francês, sua língua maternal de homem, ele traduzia e deixava que traduzissem por *uma boa vez, uma vez por todas, uma vez em sua vida*. Quando Rousseau, enquanto semiautodidata, retoma sua educação na casa de Madame de Warens, ele encontra nessa leitura – uma das primeiras atestadas (O.C. I, 237) – um modelo marcante, talvez, mais por conta da forma do projeto do que pelo conteúdo de sua realização. Após o *Cogito*, primeiro passo assegurado e indubitável, Rousseau abandona a via cartesiana: provas de Deus, axioma de causalidade, graus de realidade formal ou objetiva, tantas sutilezas escolásticas pelas quais ele não teve nenhuma complacência. A partir do segundo passo, ele deixa de lado Descartes que segue de erro em erro (O.C. IV, 1905). Porém, no âmbito do primeiro passo, o que é previsto, esperado, visado? Aqui Rousseau se esforça para se amoldar valendo-se do molde cartesiano. Ou quase isso; eis o ponto que eu gostaria de submeter à discussão: pois uma coisa é a proximidade da intenção, e outra é a modalidade de sua realização.

A proximidade da intenção vai até a identidade: fixar de uma vez por todas os princípios que sejam *ao mesmo tempo* (a) os princípios próprios a um indivíduo, aquele que medita, René ou Jean-Jacques, o que Kant chamará mais tarde de máximas ou princípios subjetivos (O.C. I, 1016: “fixemos de uma vez por todas minhas opiniões e *meus* princípios, e sejamos, para o resto de minha vida”, *semel in vita*, “o que eu tiver descoberto que devo ser após ter pensado bem sobre isso”, *omnibus satis superque pensatis*, dizia antes do *Cogito* a segunda *Meditação*); e (b) os princípios válidos para todas as gerações futuras, isto é, como Kant entende as leis ou princípios objetivos de uma nova humanidade renascendo com boa-fé e bom senso, uma humanidade que, como o próprio Jean-Jacques, permanecerá “tranquila nos princípios que eu tiver adotado após uma meditação bem longa e bem refletida” (O.C. I, 1018). Assim como para Descartes, a Reforma é o momento culminante de uma empreitada cujo significado é a uma só vez individual e coletivo. Trata-se da reforma de Rousseau,

ou, melhor ainda, de Jean-Jacques, visto que, diferentemente do cidadão antigo, o homem moderno é antes de tudo o homem de seu primeiro nome. Mas ela é também coletiva, e faz ou pode causar revolução entre os homens, um pouco como em Kant, em que, na história da razão pura, uma idade, um período ou uma época da razão é inaugurada, e, por assim dizer, batizada pelo nome do indivíduo que a inventou, tal qual a revolução copernicana.

Assim como em Descartes, a empreitada se enraíza no tempo, num triplo enraizamento.

Em primeiro lugar, enraíza-se por ter sido prevista muito antes de ser levada a cabo, mas expressamente adiada para esperar o momento oportuno, o *kairós*. Descartes conta na segunda parte do *Discurso do método*, e resume em algumas linhas no início da *Meditação primeira*, que, desde 1619, com vinte e três anos, havia formado o projeto de uma reconstrução integral do saber; todavia, adiou expressa e intencionalmente sua realização, até a idade de trinta e três anos, quando, no inverno de 1628-1629, redigiu na solidão de Frise seu primeiro tratado de metafísica. Tal cronologia não é sem interesse, visto que trinta e três anos, idade que a tradição estabelece para a morte do Cristo, também representa no século XVII o apogeu, a partir do qual o homem começa a declinar. Rousseau, mais liberal do que Descartes, permitiu-se quarenta anos. “Desde minha juventude, eu fixara a idade de quarenta anos como o término de meus esforços... Resolvido a não tentar a mesma coisa duas vezes, tratei de submeter meu interior a um exame severo que pudesse regulá-lo pelo resto de minha vida, tal como desejaria encontrá-lo na hora de minha morte”. Assim, o projeto parou, e sua execução foi adiada até o momento em que seria realizado na calma da solidão. “A obra que decidi realizar” (a obra designa aqui ao mesmo tempo o livro a escrever, a *Profissão de fé*, e a reforma das opiniões e dos princípios que estabelece) “só poderia ser executada em um retiro absoluto; ela demandava longas e pacatas meditações” (reencontramos um termo que, em Descartes, dessa vez, foi ao mesmo tempo o título da obra publicada e o nome de uma operação laboriosa de pensamento que exige solidão e face-a-face consigo) “que o tumulto da sociedade não tolera” (O.C. I, 1014-1015).

Em segundo lugar, a empreitada se enraíza sobre o tempo, porque ela não se realiza de chofre, mas compassadamente. Mais do que intuição, que irrompe e muda num único golpe a face do mundo interior, como na *Prosopopeia de Fabrício*, trata-se de um trabalho contínuo do pensamento, assíduo e reiterado. Descartes interrompeu, no verão de 1629, o trabalho de sua metafísica; ele a retomou e a resumiu em 1637 na quarta parte do *Discurso do método*; concluiu-a e amplificou-a para as *Meditações* de 1640; finalmente, tornou-a coesa e a integrou aos *Principia* de 1644. Nada menos surpreendente do que um *semel in vita, uma vez na vida*, que se repete em cada uma das grandes obras, multiplicando o que era dado inicialmente sob a forma unitária do projeto, em 10 de novembro de 1619, na intuição noturna e clara de três sonhos. Torna-se aqui manifesto que a unidade da intenção, para o momento metafísico da fundação, não exclui a pluralidade efetiva ou formal de atos, ou poderíamos dizer, de campanhas discursivas (no sentido militar do termo) para estabelecer princípios, assegurando a conquista. O mesmo se verifica com as “penosas investigações” mencionadas por Rousseau. “Entreguei-me ao trabalho que havia decidido realizar com um zelo proporcional tanto à importância da coisa quanto à necessidade que sentia por aquilo”. A decisão tomada, que é a resolução de se determinar, é acompanhada de uma consciência das dificuldades e até das antinomias a ultrapassar. Essa agitação evoca a dúvida que Descartes e, depois dele, o Vigário conheceram: “deixar-me-ia eternamente agitado pelos sofismas dos que falam melhor?”. E como em Descartes, da reiteração decorre um tipo de justificação: é preciso adquirir o hábito (de bem julgar) por uma meditação muitas vezes recomeçada. “Executei” (passado simples) “esse projeto lentamente e repetidas vezes, mas com todo o esforço e toda atenção de que eu era capaz” (imperfeito). E enfim “Eu persistia:

pela primeira vez em minha vida, tive coragem, e devo a seu sucesso ter conseguido suportar o horrível destino que, desde então, começava a me envolver sem que dissesse eu tivesse a menor suspeita” (O.C. I, 1017). Foi como se, então, o trabalho tivesse sido fatiado pelos recuos, ou ao menos, pelas paradas e pelas reiterações (“repetidas vezes”). É nesse sentido que ele foi penoso (“o resultado de minhas penosas investigações”). Mas a palavra essencial é sucesso, que tem o sentido moderno de êxito, e não seu sentido antigo e neutro de resultado, positivo ou negativo. No termo dessas campanhas, a guerra foi vencida. O resultado de minhas penosas investigações foi um sucesso, a vitória que me permitiu suportar em seguida um destino terrível, e que o permitirá também a outros, se eles tiverem bom senso e boa-fé. Esse sucesso abre então um futuro estável, sem volta.

Finalmente, a fundação exitosa se enraíza de uma terceira maneira no tempo da biografia, retomando um passado mais antigo que ela. Certamente, a empreitada radical introduz uma ruptura, ela ultrapassa tudo o que a havia precedido. Dois adjetivos cartesianos o dizem, *hiperbólico* e *extravagante*. A palavra rousseauísta será *paradoxo*, na fórmula “prefiro ser homem de paradoxos do que homem de preconceitos” (O.C. IV, 323). Mas ela também se apoia sobre o que a preparou, precedendo-a; e a novidade absoluta se revela então simples passagem ao limite do que já estava feito antes de maneira natural, sem hipérbole metafísica nem radicalidade extravagante. Para Descartes, a prática espontânea em matemática de um método natural refletiu-se para se universalizar na fórmula dupla de *mathesis universalis* e de método geral, radicalizando-se aí até o avanço metafísico. O *Discurso* o diz melhor: “penso ter sido muito afortunado” (i.e. ter tido sorte, felicidade não merecida) “de ter-me encontrado desde minha juventude em certos caminhos que me conduziram a considerações e máximas com as quais formei um método” (A.T. VI, 3)^{NT3}. Reencontramos em Rousseau, *mutatis mutandis*, o mesmo enraizamento da “empreitada” no que a precedeu e que se pode chamar de prejuízo. No mesmo sentido em que Husserl reprova a Descartes por introduzir em metafísica preconceitos de matemático no exato momento em que sua metafísica coloca em dúvida as matemáticas, Jean-Jacques introduz preconceitos religiosos no que ele apresenta como um “exame severo” de toda religião. A confissão é explícita. “Nascido numa família onde reinavam a moral e a piedade” (nascido, por um feliz acaso, com a sorte de nascer nesse meio privilegiado da Genebra protestante), “educado depois com doçura na casa de um ministro cheio de sabedoria e religião” (união e, a palavra aqui não é imprópria, síntese que deverá restabelecer, sobre uma base diferente daquela do nascimento feliz, a empreitada racional que a *Profissão de fé* consigna), “recebi, desde minha mais tenra infância, os princípios, as máximas, e, outros diriam, os preconceitos, que nunca me abandonaram por completo” (O.C. I, 1013). O adversário que fala de preconceitos enfatiza o sentido pejorativo daquilo que acabará por estabelecer-se como uma verdade: o estrato prévio ao exame determinou em grande parte o resultado. Quando Rousseau, chegando à “maturidade, com toda a força do entendimento” (o termo pode ser convertido aqui por razão) busca “uma regra fixa para o resto de seus dias”, é então um coração já prevenido que vai tomar a decisão (O.C. I, 1016). “Não duvido, é verdade, que os preconceitos da infância e os votos secretos de meu coração tenham feito a balança pender para o lado mais consolador para mim” (O.C. I, 1017). Como sempre em Rousseau, o ato mais livre e que implica um engajamento formal, em direção ao poder de dizer não, foi precedido e preparado por uma longa pré-história que fez pender a balança: o discurso do rico ao final do horrível estado de guerra e logo antes o pacto social, as ficções do legislador antes da adesão popular a uma nova constituição, bem como o poder persuasivo de seu preceptor antes do pacto moral de Emílio, no Livro IV, são da mesma natureza. Aos olhos do sábio, eles

NT3 “A.T.” remete o leitor às *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam e Paul Tannery.

não inauguram nem a legitimidade do ato nem a liberdade do agente. Ao contrário, tanto para Rousseau como para Descartes, o que assegura consistência e firmeza a um homem, sua compacidade, mantém também sua identidade ao longo da duração. Precedendo-se a si mesma, a crença religiosa ignorou o que seria doravante “as dúvidas desencorajadoras e tímidas de um velho caduco” (*Carta ao Sr. de Franquières*, O.C. IV, 1134). Veja-se aí uma admirável fortuna a propósito da qual concluo esse momento de meu desenvolvimento: “Acreditei em minha infância por autoridade, em minha juventude por sentimento, na maturidade pela razão; agora, acredito porque sempre acreditei” (O.C. IV, 1134).

A empreitada de um exame radical, de uma crítica dos princípios, tem então êxito, apoiando-se sobre um precedente que ela não aniquilou voltando-se a ele, até contra ele, dando um sentido novo e irreversível a toda corrente do tempo, tanto àquilo que precede quanto àquilo que segue o momento da crise.

A CONCLUSÃO SEM SUAS PREMISAS: CIÊNCIA OU SABEDORIA?

Abordo minha última parte. Ela trata do resultado adquirido, e sobre a modalidade que ele mantém quando sobrevive à empreitada de seu estabelecimento. Eis onde se decide a irreversibilidade do tempo. Eis também onde mais claramente se diferenciam a tese cartesiana (que, com um pouco de provocação, chamo de *Aufklärung*) e o sucesso rousseuista (que é um pouco mais que o sonho de uma caminhada, malgrado o título da obra, que comento em algumas linhas). Elas se diferenciam porque deixam aparecer duas orientações diferentes sobre um fundo comum. Criança, o narrador de Proust acreditou incomensuráveis o lado de Swann e o lado de Méséglise antes de descobrir, adulto, como passar de um a outro. A história do pensamento clássico não deve desconhecer que uma mesma paisagem se desdobra, seja ao meditarmos junto a Descartes (René), seja quando o fazemos junto a Jean-Jacques (Rousseau). Jean Deprun convidaria a dizer: junto às Luzes e às Antiluzes.

Para Descartes, a demonstração feita uma vez em sua vida acede, malgrado seus meandros, a sua pré-história, a suas penosas retomadas e a uma evidência adquirida de uma vez por todas. Apesar da diversidade dos elementos que a compõem, essa evidência é e permanecerá sem mistério. Certamente, não é total: ela não esgota a totalidade dos objetos a conhecer, pois não há saber infinito, nem mesmo a totalidade do objeto conhecido, porque não temos a ideia adequada nem de Deus, nem de nós mesmos, nem de nenhum objeto finito. Mesmo a mais clara e mais distinta das ideias não é jamais uma ideia adequada. Mas ela não deixa mais nenhum espaço à reserva ou à objeção sobre o que conhece do objeto conhecido. Donde a consequência essencial: o que é adquirido ao final da empreitada está definitivamente protegido da dúvida. Ele sobrevive em forma de conclusão, separável e separado de suas razões ou premissas, e do movimento da demonstração. Adquirido como um teorema (no sentido da geometria euclidiana), ele servirá, por sua vez, de base, de fundamento ou de princípio para uma cadeia indefinidamente aberta de novas deduções. A tese da *Aufklärung* assenta a esperança de conquistas futuras sobre a estabilidade da primeira certeza estabelecida, de onde sairão em sua unidade as ciências, começando pela metafísica e pela física, passando depois às artes e às técnicas. A moral, nesse sentido, é o último fruto da árvore filosófica. Esse movimento é maravilhosamente formulado numa carta a Élisabeth, em 28 de junho de 1643:

Enfim, como creio ser necessário compreender bem, uma vez na vida, os princípios da Metafísica, porque são eles que nos fornecem o conhecimento de Deus e de nossa alma, creio também que seria muito prejudi-

cial ocupar amiúde o entendimento para meditar neles, porque ele não poderia aplicar-se tão bem às funções da imaginação e dos sentidos; mas que o melhor é contentar-se em reter na memória e na crença as conclusões que foram alguma vez tiradas, e depois empregar o tempo restante para o estudo, nos pensamentos em que o entendimento atua com a imaginação e os sentidos. (A.T. III, 695)

A irreversibilidade da revolução cartesiana, e do tempo da ciência que ela inaugura, apoia-se então sobre a evidência, sem resquício de seu(s) primeiro(s) princípio(s).

Passemos a Rousseau. O esquema reaparece, mas transposto da evidência (sem resquício) à certeza moral (com resquício), esta, deixando subsistir as raízes de dificuldades e por conseguinte os riscos de inversões pelo menos parciais, e aquela, eliminando todo fundamento de objeção e por conseguinte toda reversibilidade. Rousseau multiplica as confissões, que são também subversões parciais, limitadas mas reais; poderíamos apelar (forçando a pena, mas assim mesmo) dizendo: retive os textos que atestam a orientação que eu acredito ser dominante em Descartes, e deixei de lado aqueles que falam do papel constituinte da boa vontade, por exemplo na moral por provisão, e da má vontade, por exemplo, na recusa de evidências, mesmo as mais bem sustentadas intelectualmente. Mas o que Descartes havia deixado à margem, com Rousseau se aproxima do lugar central.

Uma primeira confissão concerne ao tempo da empreitada, no momento em que os princípios são estabelecidos. O coração deve então dar o contrapeso da esperança pela razão desfalecente e incapaz de superar por si só o peso das objeções. Rousseau desqualificaria de bom grado, como Pascal, sob a rubrica de soberbo, o orgulho cartesiano (“para mim, confesso que, de todos os tipos de orgulho, o orgulho filosófico, que pretende tudo explicar, me parece o mais tolo”, O.C. IV, 877, frag.), e a isso ele opõe a confissão de que lhe restaram objeções insolúveis. Na parte dogmática da *Profissão de fé*, no momento de estabelecer a existência de Deus, o dualismo, a imortalidade da alma e sua liberdade, a consciência moral como instinto divino; e, na parte crítica, sobre o aspecto positivo ou revelado do cristianismo, ali onde a absurdidade insustentável dos milagres, por exemplo, suscita em um homem moderno uma reticência invencível a crer: o resultado alcançado permanece muito aquém da evidência cartesiana, mesmo se ele possui a certeza moral de que o que é “o melhor estabelecido diretamente, o mais crível em si mesmo”. Com o passado simples da empreitada tratada em bloco como um acontecimento singular, encontramos no sucesso um fracasso, em suma, os limites da vitória: “Confesso ainda que nem sempre suprimi a meu contento todas essas dificuldades que me haviam incomodado e com as quais nossos filósofos tantas vezes haviam golpeado meus ouvidos” (O.C. I, 1017-1018).

Daí a segunda confissão. Ela concerne à sequência do tempo, à lembrança da conclusão adquirida de uma vez e para toda a vida. Não tendo jamais desenraizado os princípios de resistência às verdades registradas na *Profissão de fé*, o trabalho que os tornou possíveis não tornou impossível a regressão, o retorno à incerteza: “intervalos de inquietude e de dúvidas vinham de tempos em tempos abalar minha esperança e perturbar minha tranquilidade. As poderosas objeções que eu não pudera resolver então se apresentavam a meu espírito com mais força para terminar de me abater precisamente nos momentos em que, sobrecarregado com o peso de meu destino, estava prestes a cair no desencorajamento” (O.C. I, 1020). Apreende-se aqui com o entrelaçamento do afetivo e do intelectual a abrangência do passado sobre o futuro. As novas razões para duvidar serão fortalezas da ressurreição das antigas, ou antes, não estando jamais mortas, as antigas serão a reatualização da dúvida. “Muitas vezes, novos argumentos que queria fazer me voltavam à mente em

apoio aos que antes me haviam atormentado” (O.C. I, 1020). Numa perspectiva que lembra aqui Spinoza antes que Descartes (o Spinoza da primeira metade da *Ética V*, antes que o conhecimento do terceiro gênero faça aceder à consciência de eternidade, quando a única razão ou conhecimento do segundo gênero deve fazer os afetos que ela suscita ou utiliza se confrontarem aos outros, às paixões que lhes são contrárias), Rousseau descreve um apaziguamento progressivo em que, sem garantia alguma a não ser uma tempestade afetiva, não chegará inopinadamente a inverter o bem-estar da alma, a inquietude todavia cessa pouco a pouco de desarranjar e, mais ainda, a abalar sua esperança.

Mas essas crises, apesar de bastante frequentes outrora, sempre foram curtas, e ainda que agora eu não esteja totalmente livre, elas são tão raras e rápidas que não têm a mesma força para perturbar meu repouso. São leves inquietações que não afetam mais minha alma, assim como uma pluma que cai no rio não pode alterar o curso da água. (O.C. I, 1021)

Apreciaremos aqui o que é e o que não é cartesiano, nesse tempo em que se estabelecem os princípios. É cartesiana a certeza mantida das conclusões após o momento da demonstração:

...cheguei a esquecer até os raciocínios sobre os quais fundamentava minha crença e minhas máximas, mas nunca esquecerei as conclusões que extraí delas com a aprovação de minha consciência e de minha razão, e a isso me atenho desde então. (O.C. I, 1022)

Não é cartesiana a ausência de evidência com a presença subsistente de objeções insolúveis e dificuldades fora de meu alcance e, talvez, do espírito humano. Daí uma tese profunda e original sobre a irreversibilidade do tempo: ela tem a necessidade estatística do curso de um rio que a queda de uma pena não conseguiria alterar, o que não exclui de modo algum que possa haver aqui e ali turbilhões ou redemoinhos, ou até, excepcionalmente, uma inversão que parecerá miraculosa por apagar um certo passado a fim de dar a um outro passado, mais antigo, um desenvolvimento imprevisto.

CONCLUSÕES

Terminemos com o estabelecimento de algumas conclusões gerais, mas também problemáticas e provisórias, daquilo que teria sido apenas o comentário de uma passagem autobiográfica.

1. Sobre a irreversibilidade do tempo humano que Rousseau coloca em jogo e teoriza ao longo de diversas obras. Como se sabe, ela se nomeia perfectibilidade, tanto no indivíduo quanto na espécie; e utiliza-se tanto para o melhor quanto para o pior. A fórmula mais forte disso é dada no terceiro *Diálogo* (O.C. I, 935): “a natureza humana não regride e jamais remonta ao tempo de inocência e de igualdade uma vez que tenha se afastado dele”.
2. Sobre os princípios dessa irreversibilidade. O coração humano registra os momentos decisivos de uma história, aqueles que marcam época em forma de afetos, desejos e paixões, ao mesmo tempo em que o espírito registra a aquisição das Luzes em forma de ideias e, sobretudo, de atitudes decorrentes das ideias novas, cada

vez mais complexas. Sem isso, os princípios da natureza humana permaneceriam virtuais e não se atualizariam; o que não significa que devam ser chamados de naturais ou inatos, pois são adquiridos. Quem pensou pensará. Quem experimentou uma vez um novo tipo de sentimento primitivo não mais cessará de relacioná-lo com sua condição e sua conduta. Quem quiser voltar a uma condição anterior de inocência nunca será, por essência, idêntico àquele que, por jamais ter saído dela, não poderia desejar o retorno.

3. Sobre o ato de liberdade do qual surgem os novos recursos afetivos que, após a reviravolta de uma grande revolução, servirão como sustentáculo contínuo do estado por ela inaugurado. Assim surge a vontade geral, tanto ao lado dos outros móveis individuais ou familiares quanto, eventualmente, contra eles: recurso passional do patriotismo, ela é o prolongamento do contrato social e o engajamento continuado no corpo político. A consciência, de modo semelhante, seja ela fixada na figura do pacto pedagógico entre Emílio e seu preceptor, ou na do pacto conjugal de Julie com o Senhor de Wolmar, ou ainda, na figura evangélica do cristianismo, é o prolongamento livre, porém natural, de uma escolha mantida. Uma passagem de *Emílio ou os solitários* permite recuperar a ligação, da qual nos ocupamos, entre a escolha radical dos princípios e a irreversibilidade, no tocante à essência do tempo humano:

... ao ver que o passado não me era mais nada para mim, procurava me colocar totalmente na condição de um homem que começa a viver. Pensava comigo mesmo que, de fato, sempre estamos começando, e não há outro elo em nossa existência além de uma sucessão de momentos presentes, o primeiro sempre sendo o que está acontecendo. Morremos e nascemos a cada instante de nossa vida (...). Suas infelicidades são nulas, o abismo do nada as engoliu todas; mas o que é real, o que é existente para você é a sua vida, sua saúde, sua juventude, sua razão, seus talentos, suas luzes, suas virtudes e afinal, se você a quiser, e como consequência, sua felicidade. (O.C. IV, 905-906)

4. Sobre o caráter probabilista dessa irreversibilidade: ela é somente geral ou global, mas não exaustiva; não pode ser exposta ponto por ponto. Razões e móveis concernentes à condição e aos valores de outrora permanecem; porém, cada qual deve refazer por si mesmo um caminho que a humanidade enquanto corpo percorreu desde os primórdios; a afetividade tem uma raiz e uma medida comum que é o amor de si. O amor de si existe, portanto, a cada instante que um equilíbrio aparentemente definitivo possa ser questionado. É frequente que isso ou aquilo, num certo momento, perturbe mais ou menos profundamente o que parecia ser o curso irreversível da história. Se a exceção for comparável ao milagre, pode-se até mesmo dizer que sofre uma reviravolta, que ela apaga todo um encaminhamento em direção ao declínio, o vício e a decrepitude, ou que o devir de um ser é reorientado num sentido diferente. Uma passagem do *Contrato social* (II, 8) explica isso de modo maravilhoso:

Isso não quer dizer que, assim como certas doenças transtornam a cabeça dos homens e lhes tiram a lembrança do passado, não haja às vezes, na duração dos Estados, épocas violentas em que as revoluções provocam

no povo o mesmo que certas crises provocam nos indivíduos, quando o horror do passado substitui o esquecimento, e o Estado, incendiado pelas guerras civis, renasce por assim dizer de suas próprias cinzas e retoma o vigor da juventude, emergindo dos braços da morte. (...) Mas tais acontecimentos são raros; são exceções cuja razão se encontra sempre na constituição particular do Estado excetuado. Nem poderiam ocorrer duas vezes a um mesmo povo, porque ele pode tornar-se livre enquanto apenas é bárbaro, mas não quando a máquina civil está desgastada. (...) Povos livres, lembrai-vos desta máxima: *Pode-se conquistar a liberdade; mas nunca recuperá-la.* (O.C. III, 385)

Acrescentemos uma última conclusão, mais circunstancial, e que reconduz ao nosso ponto de partida. Derathé tinha razão, portanto, em não se amedrontar com aquilo que, inicialmente, pareciam contradições irreduzíveis. Ele sabia, melhor do que outros, que elas constituíam a originalidade da sistematicidade rousseauísta. O pluralismo não é nem provisório nem condenável, devendo ser preparado e gerido numa diversidade coerente de situações e de vozes que dialogam apesar da penúria das palavras e da persistência de seus equívocos. Disso se depreende uma última linha, tão geral quanto o horizonte das diversas perspectivas e seu ponto de fuga comum. Com o autor do *Contrato social* (I, 4, O.C. III, 373, n.) ele poderia ter dito: “Leitores atentos, peço que não vos apresseis em acusar-me aqui de contradição. Não a pude evitar nos termos devido à pobreza da língua; mas esperai”. Talvez, no fundo, ele me dissesse isso silenciosamente por meio de sua atitude.

Tradução Mônica Stival e Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

- DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: J. Vrin, 1996 (tomos III e VI).
_____. *Obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- ROUSSEAU, J.-J. *Œuvres complètes*. Ed. Marcel Raymond & Bernard Gagnebin. Paris: Gallimard, 1959 (t. I), 1964 (t. III), 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.
_____. *Émile e Sophie, ou Os solitários*. Trad. Françoise Galler. São Paulo: Hedra, 2010.

RESUMO

Inspirado na tese segundo a qual a revolução cartesiana inaugura de modo irreversível um tempo da ciência, Beyssade compara a formação do pensamento em duas histórias de vida paralelas: a de Rousseau, quando o escritor genebrino estabelece os princípios de sua filosofia, e a do próprio Beyssade, quando este revisa a interpretação da obra de Rousseau que aprendera com seu mestre Robert Derathé.

Palavras-chave: filosofia, história, interpretação, tempo.

ABSTRACT

Inspired by the thesis that the Cartesian revolution inaugurates a time of science in an irreversible way, Beyssade compares the formation of thought in two parallel life stories: that of Rousseau, when the Genevan writer establishes the principles of his philosophy, and that of Beyssade himself, when he reviews the interpretation of Rousseau's work that he had learned from his master Robert Derathé.

Keywords: *philosophy, history, interpretation, time.*

*Estado de guerra e pacto social segundo J. J. Rousseau**

Jean-Marie Beyssade

O pacto social torna, ao mesmo tempo, o estado de guerra impossível e possível. Ele torna o estado de guerra impossível entre os indivíduos e o torna possível entre as nações. Nós procuraremos esclarecer conjuntamente aqui duas dificuldades, dentre as quais uma concerne à relação do pacto social com o estado de guerra entre os indivíduos e, a outra, à relação do pacto social com o estado de guerra entre Estados e com o amor à humanidade.

A primeira dificuldade emerge da enigmática coerência entre dois textos ilustres, o *Segundo Discurso*, sobre a origem da desigualdade (1755) e o *Contrato social* (1762). Leu-se, nesses textos, durante muito tempo, dois pactos opostos, o mau pacto dito naturalmente mistificador ou ilegítimo e o bom pacto, o único legítimo. O primeiro pacto teria antes deslocado do que resolvido o conflito entre ricos e pobres, exacerbado no horrível estado de guerra: consagrando a desigualdade, ele substitui a um estado de guerra aberta por uma falsa paz, comparável à tranquilidade que reina no antro do ciclope. O segundo deveria, por princípio, garantir a união entre todos os associados: substituindo a desigualdade física por uma igualdade de direito garantida pela força comum, ele instauraria a verdadeira paz civil. Dois trabalhos recentes abalaram essa cômoda dicotomia. A embaraçosa semelhança entre os dois pactos suscitou notoriamente duas leituras simétricas. Louis Althusser, no estudo sobre o *Contrato social* (*Cahiers pour l'analyse*, nº 8) estendeu ao bom contrato a suspeita de ilegitimidade que o outro contrato tradicionalmente suscitava. Victor Goldschmidt, em seu comentário ao *Segundo Discurso* (*Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*), demonstrou magistralmente a perfeita legitimidade que Rousseau reconhecia no pacto firmado por iniciativa do rico. Ora, através da oposição entre essas duas interpretações, o filósofo marxista e o historiador da filosofia concordam em localizar os dois pactos no mesmo momento de um itinerário histórico, no final de uma primeira socialização, diante da mesma situação de miséria com a mesma ambição de pôr fim, através da arte e da reflexão, ao mesmo estado de guerra, derradeira fase do estado de natureza. Malgrado a autoridade dos dois intérpretes, é essa tese comum a ambos que nos parece suspeita.

O mesmo movimento, que une os compatriotas num Estado particular, os opõe aos outros homens excluídos do pacto sob a rubrica de estrangeiros ou de inimigos: a vontade

* Este artigo foi originalmente publicado na *Kant-Studien*, v. 70, n. 1-4, p. 162-178, 1979. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista

geral concernente a um corpo político ou a uma sociedade específica é, sob a perspectiva da sociedade geral do gênero humano, particular e individual. A dificuldade do cosmopolitismo reside no tratamento que Rousseau confere (notoriamente no artigo *Economia política* (1755) e no início do *Manuscrito de Genebra*, primeira versão do *Contrato social*) ao grande e luminoso princípio que seu amigo Diderot havia apresentado no artigo *Direito natural*, no mesmo volume V da *Enciclopédia*. Tal princípio, parece-nos, teria sido apresentado de acordo com as considerações, senão em colaboração com o próprio Rousseau. O artigo *Direito natural* ainda não traçava uma distinção entre a regra de conduta no interior de uma mesma sociedade e a regra de conduta de uma sociedade frente a outra: a vontade geral seria aí sempre identificada ao desejo comum da espécie inteira, diante dela não haveria senão vontades particulares sempre suspeitas. O trabalho de Rousseau consistiu, a partir do estabelecimento desse princípio, em fazer destilar a multiplicidade dos corpos coletivos que se ajustam uns aos outros e, em seguida, a hierarquia das vontades, a mais geral sendo sempre a mais justa, ainda que a menos geral seja a mais ativa segundo a ordem natural. Donde deriva o conflito entre o patriotismo e a humanidade, pois é impossível conduzir o amor pela pátria ou pela pequena cidade (princípio positivo da paz entre os concidadãos) a sua plenitude sem tornar menos ativo o amor pela humanidade, ou melhor, pela grande cidade do mundo, pelo qual somente os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos enquanto irmãos. Victor Goldschmidt aprofundou a reflexão rousseauísta sobre o patriotismo a ponto de se perguntar se ele não implicaria uma verdadeira ruptura com o princípio estabelecido por Diderot: se toda a vontade geral é particular com relação a uma sociedade mais vasta, uma vontade geral própria à sociedade geral seria uma contradição em termos e Rousseau não poderia admitir uma sociedade geral, nem uma vontade geral propriamente cosmopolita. Parece-nos, pelo contrário, que o amor pela ordem, ao expressar-se através da voz da consciência, esse instinto divino, e ao postular a lei natural sob a forma do sentimento de piedade ou da lei da razão, é precisamente essa vontade geral própria à sociedade geral do gênero humano, ou melhor, à grande cidade do mundo.

I

Pode-se situar o pacto social, tal como o apresenta o capítulo VI do livro I, no mesmo momento da história humana em que o *Segundo Discurso* localiza “a origem da sociedade e das leis” (*Oeuvres complètes*, Col. Pléiade, t. III, 178)^{NT1}?

Para justificar essa interpretação, L. Althusser analisa os “obstáculos” que tornam impossível a manutenção do estado de natureza e as forças que cada indivíduo submete, através do pacto, à direção suprema da vontade geral. Em primeiro lugar, os obstáculos não vêm mais do exterior, dos outros agrupamentos humanos, dos cataclismas naturais seguidamente invocados por Rousseau para explicar a saída do primeiro estado de natureza. “Nós sabemos que a natureza foi apaziguada”, escreve L. Althusser (1967, p. 9) ao fazer alusão ao capítulo IX do *Discurso sobre a origem das línguas* (“desde que as sociedades são estabelecidas, esses grandes acidentes cessam, tornando-se mais raros ... os mesmos infortúnios que reuniram os homens esparsos, dispersaram aqueles que se reuniram”). Portanto, os obstáculos não podem vir senão do interior, “deste estado de guerra perpétua e universal” que, por uma livre convenção, L. Althusser (1967, p. 10) denomina (com uma expressão que Rousseau

NT1 Todas as citações de Rousseau nos remetem às *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: Gallimard, Col. Bibliothèque de la Pléiade). Doravante nesta tradução, as referências aos textos citados são indicadas pelo tomo das *Oeuvres*, seguido do título do texto (quando for necessário para o leitor) e da paginação. Não serão indicados os títulos do *Segundo Discurso* (III, 109-236), do *Manuscrito de Genebra* (III, 279-346) nem do *Contrato social* (III, 347-470).

não emprega, pelo menos não nesse sentido) “o estado de *alienação* humana”. Sobre a análise de tais “obstáculos”, V. Goldschmidt (1974, p. 579, § 127, nota 65), contra M. Halbwachs, está de pleno acordo com L. Althusser. Quanto às “forças” que cada indivíduo dispõe no momento do pacto, inventariá-las confirmaria que os contratantes não são mais os animais humanos, estúpidos e limitados descritos na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade*: cada um, para além de seu corpo e de sua liberdade, tem sob seu domínio “bens” (III, 360), “posses” ou “terras” (III, 366) cujo conjunto constituirá o “domínio real” do Estado; posses antes e propriedades após o pacto. Essa intervenção dos “bens” não é de modo algum “anódina” (Althusser, 1967, p. 11): ela atesta um desenvolvimento das forças intelectuais e morais e uma transformação do amor de si em amor-próprio. Desse modo, o pacto resolveria o mesmo conflito mortal que desatou o contrato proposto aos pobres pelos ricos.

A interpretação é sedutora, mas uma razão de princípio nos impede de aceitá-la facilmente. O *Contrato social* enuncia o direito e não, o fato. “Na multidão de agregações que existem atualmente sob o nome” de sociedades políticas “talvez, não existam duas que tenham sido formadas do mesmo modo e não há uma sequer que tenha sido formada segundo aquela maneira que estabeleci” (III, 297). Ele não enuncia o fato e não deseja fazê-lo. “O homem nasceu livre e em toda parte está posto a (...) Como se produziu essa mudança? Ignoro.” (III, 351), “Nada se sabe” (III, 289). Uma vez que o *Segundo Discurso* dedicava-se a expor como essa mudança pôde ou deveu-se dar, a ignorância é simulada e a história hipotética voluntariamente deixada de lado porque ela não toca no problema próprio ao *Contrato social*. “O que pode torná-la legítima? Acredito que posso resolver essa questão”, “não é impossível dizer”: a questão de direito, tratada somente neste momento, desvenilha-se da história hipotética com a qual se emaranhava no *Segundo Discurso*. Eis porque julgamos difícil, em geral, situar o pacto social num ponto da história e, em particular, porque é inexato identificar esse ponto com aquele que o *Segundo Discurso* determinava como o “mais horrível estado de guerra” (III, 176).

Certamente, o termo ‘fato’ comporta ambiguidade e o próprio *Segundo Discurso* começa por “afastar todos os fatos, pois eles não dizem respeito à questão” (III, 132). Mas, ele não descarta o tempo, a “lenta sucessão das coisas” (III, 193), a virtude das mudanças progressivas, das alterações imperceptíveis. Formulamos “a questão” ou, mais precisamente, as questões apresentadas nesse *Discurso*. Em primeiro lugar, trata-se de determinar um ponto de partida, o puro estado de natureza, que não é um fato histórico, nem mesmo da ordem do fato histórico, mas que é conhecido com exatidão por meio da reflexão e da razão ao “meditar sobre as primeiras e mais simples operações da alma humana” (III, 125). Em seguida, trata-se de determinar “os caminhos esquecidos e perdidos” (III, 191) entre esse estágio inicial, metódica e idealmente (re)constituído, e o atual estado civil conhecido pela observação dos fatos e livros científicos que ensinam a “ver os homens tais como eles se fizeram” (III, 125). Entre essas duas extremidades claramente conhecidas, a obscuridade é povoada de inumeráveis possibilidades: os caminhos podem ter sido diferentes, os homens podem os ter percorrido mais rápida ou lentamente, é até mesmo possível que o primeiro homem tenha recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos que o colocavam fora do puro estado de natureza, em algum lugar do caminho que conduz ao atual estado civil (III, 132). Donde o trabalho do conhecimento:

... dois fatos sendo dados como reais devem ser ligados por uma série de fatos intermediários, desconhecidos ou tomados como tais, cabe à história, se a temos, apresentar os fatos que os ligam; se não a temos, cabe à filosofia determinar os fatos semelhantes que podem ligá-los. (III, 162-163)

A filosofia do *Segundo Discurso* liga o puro estado de natureza ao atual estado civil através de um caminho plausível, “o mais natural” (III, 179) ou “razoável” (III, 180), de revoluções e de progresso: revoluções naturais, que acompanham os progressos imperceptíveis da sociedade nascente, e a era das cabanas; “grande revolução” técnica da metalurgia e da agricultura, que introduz a divisão das terras e da propriedade ou, pelo menos, da posse continuada, para resultar no horrível estado de guerra; estabelecimento político, enfim, que fixou a propriedade, inaugurou a era dos governos, da sociedade e das leis, e conduziu, através de imperceptíveis progressos, ao despotismo, limite extremo das desigualdades. Na falta de fatos históricos efetivos, “essa lenta sucessão de eventos” (III, 164) definiu a cronologia ideal de uma história hipotética.

Pode-se atribuir rigorosamente ao ato de associação do *Contrato social* um lugar determinado nessa cronologia? Em nossa opinião, os textos interditam tanto situá-lo após uma primeira socialização, por exemplo, após o horrível estado de guerra, donde surgiria a instituição política no *Segundo Discurso*, quanto situá-lo antes de toda socialização, ou seja, na saída do primeiro estado de natureza.

O capítulo VIII (III, 364-365) parece-nos proibir, em absoluto, a introdução, antes do contrato social, de um primeiro desenvolvimento social que já teria conduzido à guerra de todos contra todos e à atualização das faculdades intelectuais e morais. Ele atribui, pois, ao estado civil, resultante do contrato, toda forma de “moralidade” e não deixa senão a animalidade a quem do estado civil. A virtude da duração é, nesse capítulo, inteiramente sacrificada ao “instante feliz” que separa o animal estúpido e limitado do homem histórico, a quem essa brusca “passagem” abre duas possibilidades: os abusos dessa nova condição (que, muitas vezes, o degradam abaixo daquela condição da qual saiu) e o desenvolvimento de suas faculdades, de seus pensamentos (o enobrecimento de seus sentimentos, todos elementos que o tornam, de fato, um ser inteligente e um homem). O instante feliz coincide com o “instante” em que nasce, no pacto, “um corpo moral e coletivo” (III, 361), deixando para trás o instinto ou impulso físico, juntamente com a liberdade natural e um direito do indivíduo a tudo aquilo que tenta e pode alcançar. Juridicamente ilimitado, este direito de cada um é limitado como seus desejos e como suas forças. A humanidade ainda não nasceu, as faculdades intelectuais e morais são ainda inexistentes ou virtuais nesse animal estúpido e limitado: “ele é incapaz, ele é uma besta” como o homem do primeiro estado de natureza (IV, *Carta a Christophe de Beaumont*, 936), na verdade, ele ainda não é o homem do estado de guerra que já desenvolveu o amor-próprio (III, 174), que descobriu com a vida familiar as primeiras emoções do coração e, com a linguagem, o primeiro alargamento das ideias.

Mas os textos também interditam identificar rigorosamente o instante do pacto social com a saída do primeiro estado de natureza. Rousseau, pois, não hesita em pressupor, como retomados ou reformulados pelo pacto, os elementos de socialização ausentes nesse primeiro estado. Dessa forma, no capítulo II, com a descrição da família, “a mais antiga de todas as sociedades e a única natural”, ensina-se que o pai, antes de toda convenção, cuida dos filhos durante seus primeiros anos (III, 352): no entanto, no estado puro de natureza, somente a mãe se ocuparia de sua prole (III, 147) e a sociedade do macho com a fêmea não sobreviveria a encontros fortuitos. Do mesmo modo, tal instabilidade é observada, especialmente, no caso das posses, modalidade de “bens” para a qual L. Althusser (1967, p. 10-11), judiciosamente, chamou a atenção. A partir do capítulo III, consagrado ao direito do mais forte, recorda-se que

... os termos *forte* e *fraco* são ambíguos, (...) que, no intervalo existente entre o estabelecimento do direito de propriedade, ou de primeiro ocupante, e aquele dos governos políticos, o sentido desses termos é melhor expresso por *pobre* e *rico*. (III, 179)

O pacto social transforma, explicitamente, em propriedade uma “posse que não é senão o efeito da força ou do direito do primeiro ocupante” (III, 365), um “gozo” que sem ele é simples “usurpação” (III, 367). Mas nada disso poderia existir no puro estado de natureza, pois a posse das terras já implica a grande revolução técnica. Na cronologia ideal da história hipotética, a família conjugal nos situaria, ao menos, na era das cabanas, e a posse das terras ou o direito do primeiro ocupante – a usurpação pela força – pelo menos, após a “grande revolução”.

O contrato social não pode estar situado nem depois da saída do puro estado de natureza (uma vez que tudo que está além da simples animalidade é tomado como posterior ao instante feliz), nem antes de uma primeira socialização (uma vez que a camada^{NT2} natural anterior ao pacto já contém elementos sociais). Na história da humanidade, real ou hipotética, ele sempre ocorre ou muito antes ou muito depois e, às vezes, mesmo muito antes e muito depois. Uma vez que é decididamente impossível atribuir-lhe um lugar fixo e determinado neste desenvolvimento, impõe-se a seguinte conclusão: ele situa-se, alhures, fora do tempo.

II

O pacto social define antes de mais nada uma essência, a essência do político, e, uma vez que tudo isto que é propriamente humano concerne radicalmente à política (I, *Confissões*, 404), a essência do homem moral. Ato que “de um animal estúpido e limitado, fez um ser inteligente e um homem” (III, 364), o reportamos ao pretérito perfeito como um evento acabado. Ato “pelo qual um povo é um povo” (III, 359) e não somente como escreve L. Althusser (1967, p. 19) *torna-se* um povo, ele é algo mais que [um simples] evento e é necessário enunciá-lo no presente. Ele se faz durante o estado de natureza, “que não existe mais, que talvez nunca tenha existido, que provavelmente jamais existirá” (III, 123). O pacto existe sempre, mesmo que ele nunca tenha acontecido, mesmo que jamais venha a acontecer. Da perspectiva do presente histórico, “não se formam mais povos”; da perspectiva do passado, “nós não temos mais do que conjecturas para explicar como eles se formaram” (III, 444); da perspectiva do futuro, o dia do grande juramento está mais para o sonho do que para a história da Córsega (III, 942-944). Mas as cláusulas do contrato “embora talvez jamais tenham sido formalmente enunciadas, elas são as mesmas em toda parte, em toda parte tacitamente aceitas e reconhecidas; tanto é assim que, se o pacto social for violado, cada um volta a seus primeiros direitos e retoma sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional pela qual renunciara àquela” (III, 360). Aprofundemos esse estranho presente da essência.

Mais que eternamente presente, o pacto social é perpétua ou continuamente repetido enquanto durar uma sociedade política: ele dá e ele conserva o corpo político em “sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade” (III, 361). Essa permanência não é manutenção das leis, sempre revogáveis, mas a continuação do ato por meio do qual existe uma

NT2 No original, “*couche*”: a metáfora geológica diz respeito aos modos de existência que se sobrepõem sucessivamente ao longo do desenvolvimento histórico da ordem civil.

vontade geral, a potência^{NT3} legislativa que é o coração do Estado. “Não é pelas leis que o Estado subsiste, é pelo poder legislativo”. Um fragmento (III, 485) acentua o contraste: de uma parte “cada ato de soberania, assim como cada momento de sua duração, é absoluto, independe daquele que o precede, e jamais trata-se de um ato do soberano porque ele o desejou, mas porque ele o deseja”; de outra, a existência mesma do soberano, que se confunde com a subsistência do corpo político, “resulta de um só ato de vontade e toda a sua duração não é senão a continuação e o efeito de um engajamento anterior cuja força não cessa de agir senão quando o corpo é dissolvido”. Esse engajamento, que se diz *anterior* segundo a perspectiva cronológica de uma história, é também um consentimento *continuado* e a unanimidade inicial é idêntica e indefinidamente mantida pelos cidadãos que se submetem à soberania do Estado na medida em que nele continuam a residir (III, 440). Qualquer que seja a corrupção da instituição política, o pacto social subsiste, implícito, como uma vontade geral em silêncio: “ela é sempre constante, inalterável e pura, mas está subordinada a outras que prevalecem sobre ela” (III, 438).

Esse pacto social pressupõe, como um antecedente necessário, que o conflito entre as vontades particulares conformadas aos interesses particulares se exacerbem no mais horrível estado de guerra? “Se a oposição dos interesses particulares torna necessário o estabelecimento das sociedades, é o acordo desses mesmos interesses que a tornou possível” (III, 368). A afirmação da essência incide sobre a correlação, *no* ato constitutivo do estado civil, entre a oposição (dos interesses particulares) e o acordo (que define um interesse comum): as *variações* dessa relação no decorrer de sua duração podem vir a ser determinadas por meio de uma análise histórica. Ora, o *Contrato social*, no capítulo VI do livro I, restringe às dimensões de uma suposição (III, 360), de uma hipótese teórica que nós teremos de examinar o estatuto, a longa história hipotética dos conflitos que precederiam, no *Segundo Discurso*, o pacto para torná-lo necessário, indispensável e inelutável. Ele se desdobra, ao contrário, em três etapas que enumeram o capítulo I do livro IV, por exemplo, a história exemplar das instituições políticas como história de sua degeneração. Cada uma “começa a morrer a partir de seu nascimento” (III, 424): como se o conflito dos interesses particulares e notoriamente dos interesses de classe dessas sociedades parciais que preocupam tão fortemente a Rousseau e a L. Althusser, longe de ter seu apogeu *antes* do pacto social, crescem *a partir* dele.

Quando vários homens reunidos se consideram como um só corpo, eles não têm senão uma só vontade, relacionada à preservação comum e ao bem-estar geral (...) [N]ão há interesses confusos, contraditórios, o bem comum mostra-se em toda a parte com evidência e requer apenas bom senso para ser percebido. (III, 437)

A melhor de todas as sociedades é aquela que melhor desnatura o homem. O amor de si, que faz com que cada indivíduo volte-se sobre si mesmo como um todo perfeito e solitário, é aqui inteiramente destruído, ou melhor, desnaturado: cada um não tem senão uma só vontade, a vontade geral enquanto amor ao todo e à igualdade, amor de si, se assim quisermos dizer, mas de si enquanto uma parte do corpo político em igualdade com cada um de seus concidadãos. Nessa fase vigorosa do Estado, as pequenas diferenças (insignificantes) entre as vontades dos homens “corretos e simples” não impedem a fácil

NT3 O autor emprega neste parágrafo somente o termo *puissance* e imediatamente depois, no parágrafo subsequente, somente o termo *pouvoir*. Por esse motivo, optamos por manter a variação, ainda que chamando atenção para as traduções em língua portuguesa.

unanimidade dos votos. Pois, a vontade geral, “soma das diferenças” (eu retiro de cada vontade particular o que é devido à particularidade do seu interesse e adiciono os restos e diferenças), não é muito diferente da vontade de todos, “soma das vontades particulares” da qual eu nada retiro na medida em que os interesses particulares permanecerem insignificantes frente ao interesse comum. Ela não difere senão por um “grande número de pequenas diferenças” cuja soma (algébrica) anula os a-mais e os a-menos que “se destroem mutuamente” (III, 371-372).

Quando o Estado começa a se enfraquecer, nesse momento, somente os interesses particulares começam a se fazer sentir e o interesse comum se altera (III, 438). A vontade geral não é mais a vontade de todos, pois em alguns, indivíduos ou grupos, a “diferença” do interesse particular frente ao interesse comum deixa de ser uma “pequena diferença”. Para eles, a vontade particular fala mais alto que a vontade geral, aquela, por seu turno, se define, agora, como vontade de ser preferido, amor-próprio e amor-próprio interessado. “A vontade particular tende, pela sua natureza, às predileções e a vontade geral à igualdade” (III, 368). Dessa forma, a unidade de um grupo se afirma em torno de “diferença única” (III, 372) que reúne, por exemplo, numa parte *ultra* as pequenas diferenças que seriam, de outro modo, anuladas, segundo a lei dos grandes números, se uma adição algébrica tivesse associado uma distribuição fortuita o mais das *ultras* e o menos das *citras*^{NT4}.

Enfim, quando o Estado está próximo de sua ruína, o conflito dos grupos se exacerba e se aproxima da guerra de todos contra todos, do “estado de *alienação* humana”. O interesse comum e a vontade geral não desaparecem em razão disso, mas eles não são mais consultados.

O laço social se rompeu em todos os corações, o mais vil interesse se pavoneia atrevidamente com o nome sagrado do bem público (...) Todos, guiados por motivos secretos, não opinam mais como cidadãos, tal como se o Estado jamais tivesse existido. (III, 438)

O entrechoque das partes não faz mais triunfar senão uma diferença contra outra diferença, “não há mais vontade geral e a opinião que se assenhoreia não é senão uma opinião particular” (III, 372). Ou, para ser mais preciso, a vontade geral está, doravante, muda e “decretos iníquos cujo único objetivo é o interesse particular fazem-se passar, fraudulentamente, sob o nome de leis” (III, 438).

O conflito entre os interesses particulares não pode, então, ser rejeitado antes do pacto social como seu preâmbulo necessário: o pacto se desenvolve a partir do conflito, como se o instante feliz do “contrato primitivo” (III, 440), longe de inaugurar uma alternativa entre a degradação (por meio do *mau* contrato dos ricos e dos pobres) e o enobrecimento (por meio do *bom* contrato entre cidadãos iguais), instaurasse a necessária solidariedade dos contrários. Degradação e humanização progridem num mesmo movimento.

III

Ao final da degradação política, reencontra-se “um novo estado de natureza (...) fruto de um excesso de corrupção” (III, 191), semelhante ao “estado de *alienação* humana” que L.

NT4 Referência aos citra-revolucionários que, no contexto da Revolução Francesa, distinguiram-se dos ultrar-revolucionários pelas posições mais moderadas.

Althusser via na origem do pacto social. Porém, longe de considerar que o *bom* contrato pudesse suceder a esse estado, Rousseau tomava a decadência política como tão irreversível quanto a saída do primeiro estado de natureza. A humanidade não retroage jamais e, após a corrupção do despotismo, o futuro da humanidade não é mais propriamente político.

Para falar em termos de essência e de direito, cada um reencontra, num Estado despótico, seus primeiros direitos e sua liberdade natural, perdendo a liberdade convencional, pela qual ele renunciara àquela. Assim, no *Segundo Discurso*, o mesmo direito do mais forte, que reinava *antes* da instituição política no horrível estado de guerra, foi restaurado *ao seu termo*, quando o despotismo terminou de devorar “tudo que ele percebesse de bom e sadio em todas as partes do Estado” (III, 190-191). Em seguida, desaparece toda a obrigação política: “o contrato de governo é dissolvido de tal modo pelo despotismo que o déspota não é o senhor senão durante o tempo em que ele é o mais forte”. Na temporalidade das essências, essa dissolução pelo despotismo, perfeitamente conforme com os princípios desenvolvidos no *Contrato social*, é análoga à decisão voluntária pela qual um povo pode sempre colocar fim ao contrato, uma vez que nenhuma espécie de lei fundamental é obrigatória para o corpo do povo, nem mesmo o pacto social (III, 363 e 436). Portanto, duas vias, em princípio, reconduzem ao estado de natureza, posterior ao desenvolvimento completo das forças sociais que descreve L. Althusser: a usurpação do despotismo (“no instante em que o governo usurpa a soberania, o pacto social é rompido e todos os simples cidadãos, repostos de direito em sua liberdade natural, são forçados, mas não obrigados, a obedecer”; III, 423) e a decisão legítima do povo inteiro (“Se todos os cidadãos se reunissem para romper o pacto em comum acordo, não se pode duvidar que ele seria muito legitimamente rompido”; III, 436). Portanto, não há quaisquer obstáculos, juridicamente, à assinatura de um novo contrato social: o bom.

Mas tudo se altera assim que se considera, historicamente, as paixões do coração humano. “Quando se esgota o vigor civil (...) as perturbações podem destruir um povo sem que as revoluções possam restabelecê-lo e, tão logo seus grilhões se quebram, ele desmorona e não mais existe” (III, 385). O legislador, para renovar o ato pelo qual um povo é um povo, não deve esperar que a debilidade do Estado tenha conduzido ao “estado de *alienação* humana”: ele deve aproveitar o momento de vigor em que o povo ainda é “bárbaro” (III, 385) e seu sucesso exigiria “a simplicidade da natureza associada às necessidades da sociedade” (III, 391). Na medida em que o Estado se enfraquece, também se torna difícil progredir ou, para falar mais precisamente, torna-se mais difícil regressar até a liberdade política do que ao primeiro estado de natureza, “um milagre, ao mesmo tempo tão grande e tão danoso, que não caberia senão a Deus fazê-lo e apenas ao diabo desejá-lo” (III, 226). O milagre de uma sociedade “incendiada pelas guerras civis” e que “renasce, por assim dizer, das cinzas e retoma o vigor da juventude escapando dos braços da morte” (III, 385) não é possível senão uma vez e apenas a favor de uma crise que *apague* as lutas passadas. “O horror do passado toma o lugar do esquecimento”: ele restaura um tipo de inocência análoga à antiga barbárie, verdadeiro pré-requisito – bem mais que o “estado de *alienação* humana” – do pacto social.

Mas quando o Estado civil está plenamente desenvolvido, o crescimento dos interesses particulares corroeu o sistema civil por dentro, e as leis não são, na verdade, mais do que os decretos iníquos de uma vontade partidária, e se é decididamente impossível esperar que uma revolução possa restabelecer uma instituição melhor, também não é desejável cortar o que resta do laço social. Somente o diabo poderia querer tal coisa. Pois, jamais “o estado de *alienação* humana” corroeu por inteiro a vontade geral, mesmo se sempre, a partir do contrato primitivo, ele o tenha feito. Ou melhor, é então que a vontade geral, o amor

à pátria, torna-se amor à ordem. Quando os conflitos entre os interesses particulares ou partidários são exasperados, o preceptor pode dizer ao Emílio: “As leis? Onde elas existem e onde elas são respeitadas? Por toda a parte, tu não viste reinar sob esse nome senão o interesse particular e as paixões dos homens” (IV, *Emílio*, 857). Na verdade, em nossas sociedades atuais, “ao examinar bem as coisas, percebe-se que muito poucas nações possuem leis (III, 430). “Se eu te falasse dos deveres do cidadão, tu poderias perguntar-me onde está a pátria e pensarias ter-me confundido”. Mas, “quem não tem uma pátria, tem, ao menos, um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob as quais ele viveu tranquilo” (IV, *Emílio*, 858). Nunca é demais insistir, aqui, sobre o deslocamento operado da legitimidade política (perdida) a um valor (novo) que a superou. A tranquilidade assegurada (às vítimas do ciclope, do Estado despótico) por meio dos simulacros de lei, de um ponto de vista estritamente político, não funda nenhuma legitimidade: se não há mais a pátria, é bom que o contrato social deixe de ser observado. Como, então, o preceptor atreve-se a acrescentar: “Que o contrato social não tenha sido observado, o que importa?”. Eis que se passou do político ao moral e do cidadão ao sábio ou ao homem, o que, aqui, é o mesmo.

A menor aparência de ordem conduz a conhecê-la, a amá-la. O bem público, que serve apenas como pretexto aos outros, é, para ele, um motivo real. Ele aprende a combater a si mesmo, a vencer a si mesmo, a sacrificar seu interesse frente ao interesse comum. (IV, *Emílio*, 858)

Assim, a menor aparência de ordem, mesmo quando o despotismo devorou de tal modo a liberdade política que o pacto social é de direito dissolvido, terá feito surgir no coração do homem a possibilidade da liberdade moral. Intolerável aos cidadãos como Catão, pois ele nunca poderá ser uma pátria para alguém, o antro do ciclope é um país de eleição^{NT5} para os homens como Sócrates, como Jesus, como Emílio, como Rousseau. A voz da consciência, um instinto moral, um instinto divino, tomou conta, nas grandes almas cosmopolitas, da vontade geral tornada muda, da vontade geral própria a um corpo político particular. O capítulo sobre a Religião Civil, ao fim do *Contrato social*, esclarece uma observação que era somente alusiva e enigmática no momento do pacto: “Ao que precede, poder-se-ia acrescentar a aquisição, no estado civil, da liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si” (III, 365). A passagem da liberdade política à liberdade moral é, em certo sentido, tão notável quanto a passagem da liberdade natural à liberdade convencional e, em certo sentido, a vitória do cristianismo é tão irreversível quanto a saída do estado de natureza. “O espírito do cristianismo tudo dominou” (III, 462), “não há mais e não pode mais haver religião nacional exclusiva”. Um deslocamento da vontade geral se operou, por meio do qual a antiga pátria retrocede à categoria de país, não porque o (verdadeiro) cristão não teria pátria, mas porque “a pátria do cristão não é deste mundo” (III, 466). O dever do cidadão é obedecer às leis e não aos simulacros das leis; é característico do cristão obedecer *indiferentemente* às duas. “Os verdadeiros cristãos são feitos para ser escravos; eles o sabem e não se inquietam com isso” (III, 467).

Assim, o desenvolvimento das forças morais e intelectuais e o conflito exasperado dos interesses particulares, em suma “o estado de *alienação* humana”, sucede ao pacto social mais do que o precede. Ele jamais reconduz diretamente à liberdade natural, anterior ao pacto, ele conduz à liberdade moral, através da obediência às leis que não são mais do que

NT5 As divisões administrativas da França no Antigo Regime eram denominadas “*pays d’élection*” ou “*généralités*”. A “*élection*”, enquanto subdivisão de uma “*généralité*”, designava uma alçada fiscal sob responsabilidade de oficiais *eleitos*.

simulacro. Poder-se-ia dizer, rigorosamente, que ele serve de condição antecedente ao quase-pacto ético-religioso pelo qual o homem faz da vontade divina sua vontade constante.

IV

Voltemos ao pacto social e à hipótese teórica que o introduz nos primeiros parágrafos do capítulo VI (“eu *suponho* que os homens que chegaram ao ponto em que...”, III, 360, modificando III, 289-290).

A suposição bem retrata, convenhamos, uma história hipotética: um antes, “o estado primitivo”, e um depois, “novo ser” ou nova “maneira de ser”, articulando-se em torno de um “ponto” – o evento, o contrato primitivo pelo qual um povo torna-se um povo e uma soma de forças nasce do concurso de diversas forças. Mas, também é necessário convir que nada determina os dois termos entre os quais é suposto o mortal desequilíbrio (“o gênero humano pereceria”). Pelo menos, em princípio, os obstáculos mortais poderiam ser buscados no exterior: noutras sociedades para a generalização da instituição política (“o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o estabelecimento de todas as outras”; III, 178 e 603), ver num desafio natural lançado por algum cataclisma ou tão simplesmente por inclinação da eclíptica para o estabelecimento da primeira sociedade política. O texto de Rousseau nada diz sobre a natureza desses obstáculos. Quanto às “forças” dos futuros contratantes, a menção aos “bens” não é, certamente, anódina. Mais tarde, eles incluirão as “posses”, um “domínio real”, as “terras”: o pacto, numa etapa já avançada da socialização, é, então, isto que transforma uma camada^{NT6} pré-jurídica (a posse resultante da força ou do direito do primeiro ocupante) numa camada jurídica (a propriedade fundada sobre um título positivo). Mas essa aquisição não é, de forma alguma, necessária para que um conjunto de indivíduos *torne-se*, por meio do contrato primitivo, um povo:

... [p]ode acontecer também que os homens comecem a unir-se antes de possuir alguma coisa e que, apoderando-se a seguir de um terreno suficiente para todos, usufruam dele conjuntamente ou o dividam entre si, seja de maneira igual, seja segundo as proporções estabelecidas pelo soberano. (III, 367)

Necessários com relação ao contrato refletido proposto pelos ricos no *Segundo Discurso*, a divisão das terras, a desigualdade de riqueza, o excedente (III, 175) são incontestavelmente contingentes com relação ao pacto social enunciado no capítulo VI. Os homens que virão a unir-se são frequentemente apresentados como incapazes de visões gerais e de longo prazo, estando ainda parcialmente atrelados à nulidade animal. E, a mesma suposição que nos primeiros parágrafos permite afirmar a necessidade deste pacto, não faz menção explícita a essa socialização prévia.

É ambíguo esse uso do termo necessidade. Procurar quais características pertencem necessariamente à essência do contrato social não é procurar em que momento essa mudança de estado torna-se necessária. A *suposição* do conflito mortal constrange o filósofo político a pensar com todo o seu rigor nas cláusulas do contrato, *imaginando* uma situação em que, para sobreviver, torna-se indispensável aceitar uma “alienação total”. Mas é possível, posteriormente, recuperar esse contrato tacitamente presente, admitido e reconhecido

NT6 No original, “*couche*”: metáfora da geologia para descrever os sucessivos modos de existência humana no transcurso da história da sociedade.

em situações menos trágicas. Na verdade, malgrado as interdições de L. Althusser (1967, p. 11), é possível falar de interesses particulares, de bens, de disputas desde o primeiro estado de natureza. O amor de si já determina os bens que ainda não são posses: “seus desejos não vão além de suas necessidades físicas; os únicos *bens* que ele conhece no universo são o alimento, uma fêmea e o repouso” (III, 143). Certamente, as *disputas* possíveis não são “muito perigosas” (III, 157), elas se reduzem “a alguns sopapos” (III, 203), mas desde que os bens naturais sejam abundantes. “Se me expulsam de uma árvore, estou liberado para ir para outra” (III, 161); é necessário pressupor a abundância das árvores frutíferas, como é necessário estabelecer a abundância das fêmeas disponíveis com relação aos limites estreitos do temperamento masculino para evitar a guerra de todos os machos contra todos os machos (III, 157-159). No estado de simplicidade, a oposição dos interesses particulares é ao menos *possível*, pois as relações entre os indivíduos, sem que ainda sejam necessárias, não são impossíveis: a *possibilidade* do pacto social já é, então, em princípio, pensável, mesmo que não exista, no animal estúpido e limitado, motivo suficiente nem verdadeira capacidade para que a coisa política seja efetivamente “inventada” (III, 180). A hipótese dos primeiros parágrafos, que coloca como necessária e necessariamente mortal a oposição dos interesses particulares, permite estabelecer “a *necessidade* de instituições políticas” (III, 281), fazendo o pacto ser tomado como *necessário* (isto é, indispensável e inelutável). Mas ela não constitui um *antecedente necessário*.

Há uma primeira diferença entre o contrato do *Segundo Discurso* e o pacto social do livro I, mesmo se o tomamos no capítulo VI com o conflito mortal suposto nos primeiros parágrafos, do qual ele constitui a “solução” (III, 290 e 360). Quando as forças sociais, intelectuais e morais da humanidade foram *efetivamente* desenvolvidas, o pacto social foi o meio conscientemente inventado por alguns e aceito pelos outros para colocar fim ao horrível estado de guerra: o projeto do rico foi “o mais refletido até então pelo espírito humano” (III, 177). Mas o contrato não aparece, de modo nenhum, no capítulo VI, como o resultado de um raciocínio dos contratantes eles mesmos: a arte que vem ao socorro da natureza (III, 289: a fórmula desaparecera da versão definitiva publicada) não implica que o único “meio” de sobreviver seja cogitar um projeto consciente (mesmo se, claramente, a legitimidade da instituição política exija que o contrato *possa* ser racionalmente justificado como absolutamente deveria ser, para que a lei natural seja lei, que a vontade daquele que ela obriga *possa* submetê-lo com conhecimento; III, 125). O autor faz aquilo que o legislador deve evitar: só ele coloca, em sua linguagem própria (“eu suponho”, “essa dificuldade pode ser colocada nesses termos”) e não na linguagem dos indivíduos que contratam, “o problema fundamental” cuja instituição do Estado pelo contrato “dá a solução”. Esses indivíduos são, antes, os elementos do problema, os dados de seu enunciado, do que os agentes ou os sujeitos conscientes de sua resolução. É suficiente para a demonstração de Rousseau que eles possam se tornar e se submeter ao pacto “com conhecimento”. A solução do filósofo não tem de ser, desde o princípio, o projeto refletido dos contratantes.

Donde uma segunda diferença entre o pacto, no *Segundo Discurso*, que coloca fim a uma guerra efetiva e aquele, no *Contrato social*, que não cessa de conjurar, mesmo fora do conflito pontual suposto nos primeiros parágrafos do capítulo VI, um estado de guerra virtual. Na medida em que se desenvolvem as necessidades sociais no estado civil, observa-se melhor que a liberdade natural implicaria, na origem, a possibilidade do desequilíbrio mortal pelo crescimento indefinido das forças e, sobretudo, dos desejos antagônicos, assim, com a possibilidade desse ponto crítico, a necessidade de conjurar essa ameaça pelo contrato social. Continuamente repetido através de sua duração, esse contrato é acompanhado, como por sua sombra, de uma ameaça, da opinião sempre mais bem fundada que o estado

civil neutraliza continuamente o perigo de uma guerra universal de todos contra todos, que é seu *condicional*, às vezes, irreal presente e potencial terrificante. Quando os particulares expõem sua vida para a defesa do Estado,

... o que fazem senão devolver o que receberam dele? O que fazem, senão o que fariam, mais frequentemente e com mais perigo, no estado de natureza, quando, envolvidos em combates inevitáveis, defenderiam com o risco da própria vida o que lhes serve para conservá-la? (III, 308 e 375)

Defenderiam, não defenderam; fariam, não fizeram: não o indicativo passado, estado de natureza efetivo e guerra real, mas o condicional, estado de natureza que seria um estado de guerra caso a instituição política, mesmo que corrompida, não transformasse essa ameaça num presente irreal. Essa salvaguarda serve mesmo ao deslocamento da vontade geral, ao desaparecimento do verdadeiro patriotismo e da legitimidade propriamente política, quando a grande cidade do mundo torna-se a nova pátria: “que o contrato social não tenha sido observado, que importa, se o interesse particular lhe protegeu como lhe teria feito a vontade geral, se a violência pública lhe garante as violências particulares” (IV, *Emílio*, 858). O problema fundamental aos olhos do filósofo não desaparece com o fato da associação civil. Pelo contrário. A crise se agrava e se aprofunda ao ser transportada, sob o modo do condicional, em ameaça de crise.

Ao projetar na origem da instituição, sob a forma de suposição, uma verdade de essência que, historicamente, se manifesta em termo de evolução política, Rousseau supera os limites que são impostos pela história, mesmo a hipotética. Pois ela é muda sobre as forças e os obstáculos que colocam humanidade num mortal desequilíbrio, a suposição do capítulo VI pôde nos parecer menos trágica e como uma renúncia sobre o horrível estado de guerra: na verdade, sua indeterminação a coloca bem à frente. “A alienação total” de cada um, com todos seus direitos, em relação a toda a comunidade é, aqui, o correlato do caráter mortal pressuposto no desequilíbrio ao qual o estado de natureza teria gerado. Mais do que “a bolsa” ou a vida (III, 355), é tudo ou nada. Por contraste, o pacto do *Segundo Discurso* comportaria tão somente uma alienação parcial: “os sábios mesmo viram que era necessário decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação de outra, como um ferido que corta o braço para salvar o resto do corpo” (III, 178). Pode-se deduzir facilmente que o horrível estado de guerra, malgrado as aparências, ainda não seria tão trágico quanto o estado de alienação humana segundo L. Althusser. Toda a história, pois, real como aquela que conduziu a Europa ao projeto de sua unificação (III, *Projeto da paz perpétua*, 563-600), ou hipotética como aquela que teria conduzido ao projeto refletido dos ricos, é pega numa espécie de contradição: quanto mais ela dedica-se ao confronto dos amores-próprios, menos resta para a vontade geral e para o amor da totalidade. Para motivar a renúncia das individualidades em prol da sua liberdade natural, é necessário acentuar o conflito dos amores-próprios e, através deles, os obstáculos internos ao reconhecimento de um superior comum. Para tornar possível o surgimento de uma vontade geral, é necessário atenuar a oposição dos interesses particulares com a finalidade de que sua soma não prevaleça sobre o interesse comum (III, 595). Lá onde a história real é incontornável, pois a confederação real dos Estados europeus ainda está por ser feita, dir-se-á que o projeto não é certamente “quimérico” (III, 596), mas, “para o momento, bastante absurdo” (III, 600). Uma primeira socialização produziu com as potências da Europa “um tipo de sistema” (III, 565), “uma sociedade real” que é mais que uma “coleção ideal” simplesmente nominal (III, 567). Mas,

para sair do estado de guerra, tal como o é propriamente “o estado relativo das potências da Europa” (III, 568), é necessário que “a razão” leve a cabo o que “a fortuna” começou (III, 574). E Rousseau parece não nutrir esperanças de que “o acordo” possa, aqui, dispensar “a força” (III, 595 e 599-600). Lá onde a realidade presente, com o Estado político particular, a associação já feita, a história hipotética encontra a mesma dificuldade: determinar um ponto onde a reflexão interessada dos ricos se cruze com a grosseria fácil de seduzir dos pobres sob os olhos lúcidos dos sábios. O estudo da essência ignora essa dificuldade de determinar um ponto médio entre dois limites: ela pode remeter, solidariamente, à origem, como seus dois limites, o conflito (absolutamente) mortal e a alienação (total) em prol da vontade geral. Tal é a terceira diferença entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato social*. A suposição inicial do capítulo VI é mais radical que o horrível estado de guerra na exata medida em que a cláusula única do *Contrato social* é mais determinada que o sacrifício parcial consentido no *Segundo Discurso*. A parte conservada dos direitos naturais, pouco a pouco devorados segundo a história hipotética dos governantes pelo progresso da instituição política e do despotismo, é, do ponto de vista da essência, uma parte originariamente alienada de direito, restituída de fato: somente o soberano é juiz da partilha a ser feita entre os direitos, cujo uso lhe importa e que ele o detém, e entre aqueles [direitos] que ele deixa ou, mais precisamente, restitui ao individual natural (III, 373). Reciprocamente, o projeto refletido do rico é tão bem calculado e mesmo bem fundado nisso que, do ponto de vista da essência mesma, as leis são de fato sempre úteis àqueles que têm posses e prejudicial àqueles que nada têm (III, 367 nota e IV, *Emílio*, 524). A demonstração de V. Goldschmidt é, assim, incontestável: o pacto aprovado por iniciativa do rico é legítimo como as instituições que repousam sobre ele. É necessário “respeitar os fundamentos” (III, 127) que são os mesmos fundamentos que o *Contrato social* desenvolve. A hipótese do conflito mortal e do pacto social, no capítulo VI, não são variações falsamente inocentes porque dissimulariam suas implicações socioeconômicas para uma falsificação histórica. Pelo contrário, o horrível estado de guerra e o contrato sugerido pelos ricos devem ser compreendidos, retrospectivamente, como a versão historicamente mais plausível para a formação de um corpo político conforme à legitimidade, para a formação do corpo político. Não existe, pois, senão um só tipo [de pacto social] e não dois opostos, o bom e o mau.

V

Recapitulemos, para concluir, as quatro teses que tentamos estabelecer. Elas constituem um sistema, no sentido em que V. Goldschmidt ensinou-nos acerca do modo como os princípios do sistema de Rousseau conectam antropologia e política; e, enquanto sistema, elas podem ser confrontadas aos sistemas, homólogos ao menos em sua estrutura, senão quanto ao seu conteúdo, de Kant ou até mesmo de Hegel.

(1) A essência do político, tal como o contrato social a funda, não se confunde com nenhum fato empírico, ela é exterior a toda história efetiva:

... este contrato, chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale* (...) não é de modo nenhum necessário supô-lo como um fato e nem mesmo é possível supô-lo como tal (...) é, pelo contrário, uma simples ideia da razão.” (Kant, *Teoria e prática*, Ak VIII 297, trad. Guillermit, p. 39)

... o ato pelo qual um povo se constitui, ele mesmo, em Estado ou, para dizer de modo mais adequado, a ideia desse ato, a única que permite pensar a legalidade, é o contrato originário. (Kant, *Doutrina do direito*, § 47)

... pode-se, sem dúvida, colocar-se diversas questões a respeito do Estado: por exemplo, quais as origens históricas do Estado em geral ou de tal e tal Estado em particular (...), mas essas questões não dizem respeito à ideia do Estado ela mesma. Do ponto de vista do conhecimento científico, o único em questão nesse momento, essa não se trata de uma questão histórica e, portanto, sobre o aspecto puramente fenomênico (...) a pesquisa filosófica não trata senão disso que é intrínseco a todas essas manifestações fenomênicas: do conceito pensado. No que concerne a esse conceito e a sua elaboração, Rousseau teve esse mérito... (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 258, Observação, trad. Derathé, p. 259)

Distinguir-se-á, portanto, com Kant, a origem e o começo, *originaria* e *primaeva* (*Doutrina do direito*, § 6, Observação). O começo do poder político pode ser, para Kant senão para Rousseau (III, 179), uma primeira tomada de posse por meio da força: em todo caso, para um e outro, a origem histórica do Estado não se confunde com sua origem racional, com seu fundamento justificativo. O contrato tem a realidade ou a objetividade de uma norma, da razão e do direito, isso que Kant chamará a realidade prática indubitável de um imperativo categórico, mas não a realidade ou a existência efetiva de um fato empírico. Isso não é um evento numa história, ainda que hipotética, nem mesmo é possível supô-lo como tal.

(2) O conflito entre os interesses particulares, longe de preceder a instituição política que lhe colocará fim, aumenta com ela e, através da história, ele acompanha o estado civil como uma sombra sempre mais ameaçadora:

... o princípio dos Estados Modernos tem essa força e essa profundidade prodigiosas de permitir ao princípio da subjetividade de realizar-se de modo a tornar-se o extremo autônomo da particularidade pessoal e de conduzi-lo, ao mesmo tempo, à unidade substancial e, assim, de conservar, nele mesmo, essa unidade substancial. (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 260)

O estado de natureza como estado de guerra não é um fato primitivo nem para Rousseau e nem para Kant. Ele não é primitivo, nem factual, é um condicional presente, que Kant chama também de uma Ideia *a priori* da razão (*Doutrina do direito*, § 44). Na medida em que se desenvolvem as paixões sociais do homem, toda ruptura ou palingenesia^{NT7} (rebelião e revolução sendo tão indiscerníveis por contraste com a reforma ou metamorfose) tende a tornar-se um ruinoso retrocesso: retrocesso porque retorna ao estado de natureza, ruinoso porque o estado de natureza tornou-se o que nunca tinha sido antes. Como os abusos do déspota alteram o contrato sobre o qual se funda a obediência dos sujeitos, eles não cometem claramente nenhuma injustiça contra aqueles que se rebelam. Mas, esse novo estado de natureza, “fruto de um excesso de corrupção” (III, 191), é, nele mesmo, a suprema injustiça: o que se desejaria chamar a responsabilidade do déspota, não muda em nada a injustiça, nesse “caso odioso” (III, 435), do meio revolucionário. No mesmo sentido, o crime do assassino, caso ele seja impedido de reclamar quando se tenta linchá-lo, não torna menos injusta essa maneira de procurar seu direito. “É nesse momento que se situa o estado de anarquia com todos os seus horrores, que, no mínimo, torna tudo possível” (Kant, *Teoria e prática*, Ak VIII 302, trad. p. 45, nota). O perigo da anarquia cresce com o tempo, como o despotismo que ele consolida e que parece, quase, ao fim, justificar.

NT7 O mesmo que metempsicose. No texto, a palavra significa algo que se regenera ou renasce.

(3) Com o desenvolvimento histórico, uma outra forma de associação se constitui, mais elevada que a instituição política. Direito internacional, sociedade geral do gênero humano, religião do homem, aqui, se equivalem: essas formas superiores de universalidade efetivam o que começaria com o Estado. Nos termos de uma hierarquia atemporal, comparável à ordem malebranchista, segundo a qual a vontade mais geral é também sempre a mais justa e, segundo a qual, os deveres dos cidadãos vêm antes daqueles do senador e aquele do homem antes daqueles do cidadão (III, *Economia política*, 246), cada nível é posto em prática e consolidado pelos outros.

... se, dessas três formas, apenas uma carece do princípio de limitar a liberdade externa por lei, o edifício das outras duas ficaria arruinado e acabaria por desmoronar. (Kant, *Doutrina do direito*, § 43)

... mas se a religião - a religião sob sua forma autêntica - não adota essa atitude negativa e polêmica com relação ao Estado, se, ao contrário, ela o reconhece e o confirma, ela tem, então, uma situação que lhe é própria e uma organização externa. (Hegel, *Princípios da filosofia do direito*, § 270, Observação, trad. p. 274)

Em termos de evolução histórica, a humanidade nunca retrocede e a passagem das sociedades mais estreitas às sociedades mais gerais é irreversível. Se, malgrado algumas resistências residuais e fadadas à extinção, a era das nações e do patriotismo está, segundo Rousseau, em nosso passado, na Antiguidade, esse declínio é, também, a aurora do verdadeiro universalismo. “O espírito do cristianismo tudo dominou” (III, 462): esse fato histórico tem a dupla significação de um fim, para toda “religião nacional exclusiva” (III, 469) senão para o Estado, e de uma irrupção do universal ético e religioso, talvez, na forma do fanatismo (IV, *Emílio*, 632-633 nota).

(4) A filosofia tem um método para apreciar os eventos, reais ou míticos, os quais servem à história como viradas e como pontos de inflexão: ela elabora por reflexão ou meditação das suposições, a Ideia de estados nos quais é necessário ter “noções justas” (III, 123) mesmo se elas jamais tenham existido na história em sua forma pura.

O *Segundo Discurso*, em duas cenas míticas onde nascem sucessivamente a propriedade (III, 164: “o primeiro que cercou um terreno...”) e a instituição política (III, 177: “o rico pressionado pela necessidade...”), testemunha a ocorrência de novos níveis de ser: a balança entre os valores que se perdem e os valores que se constroem permite ligar dois discursos. Um discurso de denúncia (“cuidado ao escutar esse impostor”, “razões ilusórias para conduzi-los ao seu objetivo”) e o discurso dos sábios, que é um discurso, *exatamente*, de justificação (“mas há uma grande aparência que as coisas já tinham chegado num ponto em que não lhes seria mais possível permanecer como eram”, “os sábios mesmo viram”...). Como, por exemplo, a vinda de Jesus: o cristianismo nascente liga a finalidade dos cidadãos ao ambíguo nascimento de uma religião que é, ao mesmo tempo, a religião do homem e a religião do sacerdote (III, 462), o suicídio de Catão e o surgimento simultâneo dos cristãos, São Paulo, naturalmente perseguidor, e São Tiago, esse homem bom e piedoso (III, 702-703). Em toda a parte, Rousseau observa as perdas sem desejar um retorno impossível e aprova as mutações sem subestimar os custos (III, 207-208). A nostalgia é, aqui, sofrimento do exílio, mas não a aspiração de retroceder, arrependimento (pela pequena “tolice” que perdemos; III, 226), mas não o desejo (de reestabelecermos aquela animalidade perdida e de “andar em

quatro patas”; III, 1379). A Revolução Francesa receberá mais tarde esse mesmo estatuto filosófico de irreversível mutação racional, tanto por Kant (“pouco importa se a revolução... acumula miséria e atrocidade a ponto de um homem sensato que a referiria com a esperança de conduzi-la ao seu termo não se resolveria, no entanto, de tentar a experiência a esse preço, essa revolução encontrou nos espíritos de todos os espectadores, que não estão eles mesmos engajados neste jogo, uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”, *Conflito das faculdades*, II, 6, trad. Piobetta, p. 222-223)¹ quanto para Hegel (“uma vez elevadas ao poder, essas abstrações nos ofereceram o espetáculo mais prodigioso nunca antes dado à contemplação desde que a humanidade existe... Mas, ao mesmo tempo, porque se tratava tão somente de abstrações sem Ideia, essa tentativa ocasionou a situação mais aterrorizante e cruel”, *Princípios da filosofia do direito*, § 258, Observações, trad. p. 260; ver também, na *Fenomenologia do espírito*, a liberdade absoluta do Terror, cf. trad. J. Hyppolite, II, p. 130-141). Não-revolucionário, esse pensamento da Revolução não é jamais contrarrevolucionário.

Toda “grande revolução” (III, 171) deve ser observada por contraposição a um estado, um antigo regime do qual ela marca o fim. Rousseau elabora tantas suposições e tantos estados primitivos quantos forem necessários para dar conta dos princípios que ele observa na alma humana. Identificar-se-á três. Amor de si, único e anterior a toda razão ou comparação iguala-se ao “estado de natureza em sua pureza” (III, 191): a suposição é desenvolvida no *Segundo Discurso*, do qual ele ocupa a primeira parte “um romance muito ruim”, segundo a anotação de Voltaire (III, 1336 nota 3 na página 159), menos reconstituição conjectural de um efetivo original (esse estado, talvez, nunca tenha existido) do que rigoroso esclarecimento do originário (“distinguir isso que há de originário e de artificial na natureza atual do homem”; III, 123). A socialização, que a instituição política consagra, promove uma dupla mutação: o amor de si torna-se, ao se concentrar, amor-próprio interessado, sob o qual cada um não se compreende mais, senão por comparação e oposição a todos e a cada um dos outros; e ele torna-se, ao distender-se, vontade geral, que tende sempre à conservação e ao bem-estar do todo e de cada uma das partes. Amor-próprio, considerado somente na ausência de toda a vontade geral, iguala-se ao “estado de guerra”: esse que, no fio de uma história, constitui-se pouco a pouco com o progresso da desigualdade econômica (“horrrível estado de guerra”; III, 176) e do despotismo político (“fruto de um excesso de corrupção”; III, 191), tornando-se, em relação à essência política e à grande revolução do pacto social, a suposição inicial (“eu suponho os homens...”; III, 360). Em seguida ao “mau romance”, condenado por Voltaire, “o odioso quadro” de Hobbes (III, *Estado de guerra*, 601), coloca-se ao lado do amável “quadro” (III, 111) no qual Rousseau pensa pintar, “traço por traço”, a imagem da Genebra republicana, da pequena cidade perfeitamente unida (III, *Cartas da montanha*, 809). A vontade geral, pois, considerada única na ausência de todo o conflito com o interesse particular, iguala-se ao “estado civil” em sua perfeição: o patriotismo, manifesto na história pelos cidadãos de Esparta (IV, *Emílio*, 249) ou os velhos Romanos, dá, quando se o remete à origem dos Estados, a suposição de uma fácil unanimidade que é, ao mesmo tempo, simplicidade nos corações, “eles não têm senão uma só vontade” (III, 437-438), a vontade geral ela mesma. A instituição de um Estado particular no *Contrato social* não esgota a virtude dessa dupla Ideia, estado de guerra e estado civil; assim como a Ideia da paz

1 A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, e levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano.

perpétua conduz Kant para além do direito político interno (*Doutrina do direito*, § 61 e conclusão) e mesmo para além de todo o direito até aquilo que é propriamente ético, estado de natureza ético e instituição de uma comunidade ética como povo de Deus e Igreja (*A religião nos limites da simples razão*, 3ª parte, 1ª seção, § 1-4, trad. Gibelin, p. 131-137). O *Manuscrito de Genebra* é, aqui, um rascunho insubstituível. Mais que uma crítica ao artigo *Direito natural*, o célebre capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano é seu aprofundamento metódico. Ele se deixa decifrar como uma remissão, na origem de toda a socialização, a dois originários propriamente humanos^{NT8}. Os parágrafos apagados por Rousseau esboçam duas suposições segundo as quais, por ficção metódica, a filosofia as constitui em estados primitivos: o estado de crimes e de misérias no qual é duvidoso que, deixado unicamente a seu amor-próprio, o homem independente e tornado sociável possa sequer subsistir (III, 283); e, a posição da humanidade, enquanto uma verdadeira e real “pessoa moral”, mas enquanto “suposição”, desdobrada em todas as suas implicações, que vão pouco a pouco asfixiando os progressos dos egoísmos, nacionais ou individuais (III, 283-284). No princípio era o verbo, mas no condicional, o verbo da suposição impossível.

Tradução de Nikolay Steffens & Marina dos Santos
UFRGS & UFSC

Revisão de Thomaz Kawauche
UFSCar

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, L. “Sur le Contrat Social”. *Les Cahiers pour l'Analyse*, n. 8, 1967.
- HEGEL, G. W. F. *La phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier Montaigne, 1975.
- HEGEL, G. W. F. *Principes de la philosophie du droit*. Trad. R. Derathé & J.-P. Frick. Paris: J. Vrin, 1975.
- KANT, I. *La philosophie de l'histoire*. Trad. S. Piobetta. Paris: Aubier, 1947.
- HEGEL, G. W. F. *La religion dans les limites de la simple raison*. Trad. J. Gibelin. Paris: J. Vrin, 1965.
- HEGEL, G. W. F. *Métaphysique des moeurs. Première partie: Doctrine du droit*. Trad. A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1971.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Ed. M. Raymond & B. Gagnebin. Paris: Gallimard, 1959 (t. I); 1964 (t. II); 1964 (t. III); 1969 (t. IV). Col. Bibliothèque de la Pléiade.

NT8 A frase é pouco clara, mas Beyssade parece ter em mente as “camadas” dos modos de existência na história hipotética do *Segundo Discurso*. A metáfora da geologia ilustra bem o encobrimento da origem verificada na evolução do pensamento em torno à teoria do pacto: sabemos que, na versão final do *Contrato social*, Rousseau suprime o capítulo sobre a sociedade geral do gênero humano que ocupava um lugar de “originário” no *Manuscrito de Genebra*.

RESUMO

Trata-se neste artigo de comparar o lugar do estado de guerra nas formulações do pacto social no Segundo Discurso e no Contrato social. O autor examina o deslocamento teórico operado por Rousseau no tocante ao estado de guerra e suas condições de possibilidade, começando com o quadro das relações entre indivíduos até chegar ao das relações entre corpos políticos.

Palavras-chave: contratualismo, direito internacional, guerra, teoria política moderna.

ABSTRACT

This article aims to compare the place of the state of war in two formulations of the social pact: that of the Second Discourse and that of the Social Contract. The author examines the theoretical shift operated by Rousseau concerning the state of war and its conditions of possibility, starting with the framework of relations between individuals until reaching the framework of relations between political bodies.

Keywords: contractarianism, international right, war, modern political theory.

Kant

*A crítica kantiana do cogito de Descartes**

(sobre o §25 da Dedução Transcendental)

Jean-Marie Beyssade

Proponho-me a discutir a crítica de Kant ao que se convencionou chamar de “*cogito*” cartesiano. Buscar o que ele recusa, mas também talvez, e sobretudo, o que ele preserva no “*cogito*”, como se diz habitualmente. Com efeito, a expressão tornou-se tão tradicional quanto convencional para designar um percurso e seu resultado: o percurso que propõe como primeira proposição garantida a afirmação de minha própria existência, *Eu sou, eu existo* (*ego sum, ego existo*), e de minha própria existência como coisa que pensa, de minha própria existência tornada certa pela experiência do meu pensamento, do meu ato de pensar, o que exprime a formulação francesa de Descartes “*Je pense, donc je suis*”. Como vemos, não existe na verdade “*cogito*” nos textos cartesianos. Mas essa ausência não é obstáculo para tratar da crítica que Kant propõe em relação a ele. É que Kant não é um historiador da filosofia no sentido que conferimos hoje a essa expressão. Kant preocupa-se apenas moderadamente com a exatidão histórica das posições que ele discute. Ele é frequentemente aproximativo na apresentação que fornece para elas. Ou antes, ele hoje não pode deixar de nos aparecer como aproximativo, porque nós nos formamos sobre a base de um outro tipo de abordagem.

Dedicarei a primeira metade de minha exposição a elucidar essa aparência de inexatidão. Pois Kant tem uma outra exatidão, a qual terei que precisar de saída a fim de poder colocar a questão tal como tentarei tratá-la na segunda metade do trabalho.

Duas considerações ajudarão a elucidar a outra exatidão, a que se acha em curso no empreendimento crítico.

1 - Primeira consideração: Kant, filósofo, se interessa mais pela história da razão pura do que pela história dos filósofos e por suas filosofias. Ele não se interessa prioritariamente pelo que pensou tal autor situado em tal momento da história, pela maneira segundo a qual esse autor pensou o que pensou e o exprimiu em tal texto específico. Ele quer sobretudo determinar, a fim de o recolocar no conjunto do sistema crítico, cada momento da razão pura, cujo autor em questão é tido como seu representante. Portanto, não devemos nos surpreender com algumas lacunas que pareceriam hoje pouco aceitáveis. Tratando de

* Este texto foi originalmente publicado em Ramond, Ch. (ed.), *Kant et la pensée moderne : alternatives critiques*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1996, p. 47-61. Agradecemos a gentileza da editora, que nos autorizou a realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

Descartes, Kant jamais se preocupa em discutir tal passagem, em compará-la com outras passagens paralelas, em seguir a ordem das razões que se organiza de modo diferente em obras diferentes. Suas referências a Descartes não correspondem necessariamente à letra do texto cartesiano, como bem o revela, sobre o problema que nos ocupa, uma conhecida passagem da *Dialética Transcendental* na primeira *Crítica*:

O 'eu penso' é, como já foi dito, uma proposição empírica e contém em si a proposição 'eu existo'. Não posso, contudo, dizer "tudo o que pensa existe", pois então a propriedade do pensamento tornaria todos os seres que a possuem, noutros tantos seres necessários. Por isso, a minha existência também não pode se considerar deduzida da proposição "eu penso", como Descartes julgou (pois de outra forma deveria supor-se, previamente, "tudo o que pensa existe"), mas é-lhe idêntica. (AK III, 275-6, Pl. I, 1062-63n); B423^{NT1}.

A crítica a Descartes é aqui explícita: "minha existência também não pode se considerar deduzida da proposição 'eu penso', como Descartes julgou". Ela parecerá ao leitor de Descartes claramente inapropriada, pois nos textos para nós canônicos (mas que Kant aparentemente jamais leu, ou que ele desconsidera), Descartes recusou expressamente fazer do axioma "tudo o que pensa existe" a maior de um silogismo do qual o "eu penso" seria a menor, e cuja afirmação de existência "eu sou" seria a conclusão. Se um moderno historiador da filosofia se interessa pelo verdadeiro Descartes, ele se perguntará se as duas proposições, "Eu penso" e "Eu sou", são para ele idênticas: e ele dará razão a Kant, a resposta é não. Ele se perguntará se Descartes realmente acreditou, como afirma Kant, que minha existência pode ser considerada como deduzida da proposição "Eu penso". E a resposta é sim, Kant ainda tem razão. Mas então Descartes admitiu, a fim de que essa dedução seja legítima, que seria necessário a fazer preceder da maior "tudo o que pensa existe"? A resposta agora começa a ficar mais incerta. Pois sim, com efeito, é necessário (segundo os *Princípios da Filosofia* I, artigo 10, por exemplo) que eu apreenda uma ligação necessária, o axioma "para pensar é preciso ser", se quero poder inferir "Eu penso, portanto, eu existo". Mas não se trata absolutamente de uma maior que coloco de saída, no início de um silogismo, como uma proposição universal aplicando-se a uma pluralidade de existentes dados. De onde a não-pertinência da crítica inicial: "não posso dizer "tudo o que pensa existe"; pois nesse caso, a propriedade do pensamento tornaria seres necessários todos os seres que a possuem". Para Descartes, o percurso é inverso. Apreendo a ligação, universal e necessária, entre pensar e existir apenas em meu caso singular e por ocasião dele. É a partir de minha própria experiência de pensamento que esse axioma se descobre. Não é necessário que eu pense. Ocorre apenas que, no empreendimento da dúvida, o fato de que penso se manifesta como incontestável nesse ato mesmo de pensar que é a dúvida. A posição de minha existência, necessária sob essa condição, não é, portanto, a posição de uma existência necessária. Apenas Deus é um ser necessário. A propriedade do pensamento não torna necessários todos os seres que a possuem. Apenas o sujeito que pensa, e no momento em que realiza essa experiência de pensamento, pode ter a certeza (mas não colocar a necessidade) de sua existência, e colocar a necessidade (mas condicional, pois "talvez eu cesse de ser se eu parar de pensar") de seu juízo de existência (e não de sua existência).

NT1 Tradução extraída de I. Kant (2008).

Insisti um pouco nesse exemplo, que nos põe no centro de nosso objeto de estudo, apenas para mostrar o que devemos e o que não devemos exigir de Kant em matéria de exatidão. Ele estabelece com rigor categorias filosóficas – aqui, uma certa forma de construção metafísica que ele denomina psicologia racional - cujos paralogismos ele procura demonstrar. Os autores convocados – aqui, por exemplo, Descartes - não são considerados de antemão na verdade efetiva e histórica de seu percurso, mas como índices para determinados momentos especulativos que lhes ultrapassam. Daí a possibilidade, e por vezes o interesse, de buscar no autor criticado o que pode resistir à crítica kantiana, e mesmo aclarar certos momentos do percurso de Kant, não para os criticar, mas para os compreender e interpretar. Pois talvez Kant, criticando um cartesianismo que não é todo o cartesianismo de Descartes, possa nos ajudar a revelar um outro Descartes que ele ignorou, um cartesianismo que venha a esclarecer o próprio Kant.

2 – Segunda consideração, concernente à discrepância, não mais entre filosofia e história da filosofia, mas, no interior da história da filosofia, entre as diferentes imagens que diferentes épocas produzem de um mesmo autor ou, o que é equivalente, entre os diferentes perfis que elas retêm deles. Lá onde vemos uma inexatidão de Kant, Kant pode ser de uma exatidão perfeita; fiel, mas fiel a um outro aspecto do autor, a outras referências que não as nossas, a textos que já não são nossos textos canônicos.

Para me fazer melhor compreender, permito-me trilhar por um momento as sendas de Geneviève Brykman, e sob seu controle, retomando o Apêndice dos *Prolegômenos* (AK IV 374):

A tese de todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: ‘todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura’.^{NT2}

Poderíamos nos surpreender ao ver atribuída a Berkeley uma posição que parece o exato oposto de tantas passagens em que ele defende a verdade das coisas sensíveis e da experiência, em que ele se interroga sobre a própria existência de um entendimento puro. Recorrer-se-á, como faz o admirável conhecedor de Kant que foi J. Rivelaygue, à posição especulativa de Kant, para quem, por exemplo, Berkeley foi, *ainda que ele não admita*, incapaz de fundar a objetividade do conhecimento empírico, por não ter estabelecido o estatuto crítico do espaço, do tempo e das categorias. E remeter-se-á com ele à sequência do texto que, com efeito, prossegue nesse sentido (PL II 1433 nota 1 na p. 162). Mas antes de recorrermos a esse tipo de consideração, uma observação se impõe. Kant engana-se tão pouco sobre Berkeley que ele cita quase palavra por palavra... o §264 da *Siris*:

... os sentidos e a experiência nos familiarizam com o curso e com a analogia das aparências ou efeitos naturais. O pensamento, a razão, o intelecto nos introduzem ao conhecimento de suas causas... As aparências sensíveis... tornam mais difícil, por um impedimento precoce, a tarefa ulterior do pensamento... é certo que os princípios científicos não são nem os objetos dos sentidos, nem os da imaginação, e que o intelecto e a razão são os únicos guias seguros que conduzem à verdade.^{NT3}

NT2 Tradução extraída de I Kant (1988), p.176.

NT3 Minha tradução.

O Berkeley de Kant é o bispo de Cloyne, aquele que publicou a *Siris* em 1744, *Siris* cuja tradução alemã teve grande eco, ainda que para nós as obras do jovem Berkeley, aquele que ainda não era bispo, tenham podido eclipsar a obra tardia.

Retornemos a Descartes. Para os homens da segunda metade do século XVII e do século XVIII, ele é um físico e um sábio, tanto ou mais que um metafísico. É o autor dos *Principia Philosophiae II, III e IV* ou do *Tratado do Homem* tanto ou mais do que das *Meditações Metafísicas* ou dos *Principia I*. Nisso Kant não difere de seus contemporâneos. Escolho um exemplo que, novamente, me parece em relação direta com a crítica ao “*cogito*” cartesiano que nos ocupa hoje. Se remontarmos para antes do período crítico até os *Sonhos de um Visionário explicados por Sonhos Metafísicos*, lemos no capítulo I da parte I (AK II 325-326):

A causa que faz com que se acredite sentir a alma pensante sobretudo no cérebro é talvez esta: toda meditação requer a mediação dos *sinais* para as ideias a ser despertadas... Se então a evocação desses sinais, chamados de *ideae materiales* por Descartes, é propriamente uma excitação dos nervos para um movimento semelhante àquele que a sensação provocou antes, então, na meditação, a teia do cérebro será forçada sobretudo a vibrar harmonicamente com impressões anteriores, e com isso ficará fatigada.^{NT4}

Certamente ficaremos surpresos de ver atribuída a Descartes a doutrina das ideias materiais, e mesmo a expressão “ideias materiais”, que serviriam para justificar a crença numa localização, real ou aparente, da alma no cérebro. Dir-se-á, com Fr. Courtès¹ que “é bastante difícil para um leitor francês atribuir a Descartes uma tal aliança de termos... “ideia material” é uma expressão possível apenas quando não se é Descartes, para designar o que ele chama de imagens das coisas materiais”^{NT5}. Mas se, ainda com F. Courtès, observamos mais de perto, encontramos toda uma tradição que veicula e define essa noção de *idea materialis*². Essa tradição transmitiu-a a Kant. E essa noção está, com efeito, enraizada no trabalho e na terminologia de Descartes, mas do Descartes autor dos textos de fisiologia ou de psicofisiologia como o *Tratado do Homem* (AT XI 176-177) ou as *Paixões da Alma* (segunda parte, artigo 136). Ele fala de ideias gravadas no cérebro, admite nas *Regulae* a equivalência entre “figuras ou ideias” que vêm dos sentidos externos para se gravarem na fantasia ou na imaginação, que é uma parte do corpo (AT X 414). E se não encontramos a expressão “ideia material”, encontramos duas vezes seu equivalente exato, ideia corpórea, *idea corporea* (AT X 419 e 443).

Portanto, Kant não é sempre inexato lá onde ele nos parece, sob o nome de Descartes, descrever o que não é mais, para nós, a verdade do cartesianismo. Pela intermediação de uma tradição interpretativa que não é a nossa, ele se mostra por vezes atento a um outro Descartes, e a textos que para nós acabaram passando ao segundo plano. Ele se mostra aqui atento às origens cartesianas de uma psicologia empírica, e não racional. Pois aquilo que, na árvore cartesiana do saber, é a promessa de uma ciência derivada tornar-se-á, por intermédio dos médicos mecanicistas, a começar por Régius, discípulo e adversário, uma etapa na constituição da psicologia no século XVIII.

NT4 Tradução extraída de I. Kant (2005).

1 *Rêves d'un visionnaire. Texte et commentaire*, (1967), n. 10, p. 127-129/.

NT5 Minha tradução.

2 Wolff na sua *Psychologia Rationalis*, no §112, Baumgarten no §560 de sua *Metaphysica*.

Essas duas considerações explicam como podemos colocar o problema que vocês me convidaram a tratar. Há um texto canônico em que Kant se dedica especialmente a desconstruir o que chamamos de “*cogito*” cartesiano: o capítulo sobre os Paralogismos da Razão Pura, na *Dialética Transcendental*. Lá, sob a denominação de “psicologia racional”, Kant investe contra a pretensão cartesiana de estabelecer, sobre um Eu que, nomeado de alma, é objeto do sentido interno - esse mesmo Eu que é também objeto de uma disciplina empírica denominada psicologia -, um conjunto de verdades racionais, universais e necessárias que nos fariam conhecê-lo tal como ele é em si. Mas essa pretensão não esgota o “*cogito*”. Ela talvez perca essencialmente algo que precede a disjunção entre uma metafísica ilusória e presunçosa da substância pensante e a disciplina empírica que pena para se constituir como verdadeira ciência. Algo que Kant, mais do que ninguém, quer salvar alguém das duas instâncias de conhecimento (possível ou impossível) que a crítica circunscreve com rigor arquitetônico. Se Kant tivesse um interesse que ele não tem, o interesse de investigar como se articulam em Descartes dois lugares que uma tradição bem estabelecida lhe informava serem cartesianos, ele teria sido remetido ao que se passa efetivamente nas duas primeiras *Meditações*, anteriormente a qualquer inserção em um saber constituído. Pois antes de qualquer sistema de conclusões demonstradas, antes da metafísica constituída, e *a fortiori* antes dos desenvolvimentos de uma psicofisiologia empírica, antes da prova de Deus e da distinção real ou de substância entre a alma e o corpo, antes do desdobramento de sua união numa psicologia empírica futura e por demais eventual, o percurso cartesiano da segunda *Meditação* nos fornece uma certeza. Ele nos põe em presença de um *ego*, em presença de um *sum* e de um *cogito* ao mesmo tempo, de um *sum res cogitans*. Eu sou uma coisa que pensa, coisa que a partir desse momento, sem que a palavra substância jamais seja empregada, recebe, entre outras denominações, a de *intellectus*, entendimento ou inteligência. Essa certeza inicial escapa a muitas das determinações metafísicas tradicionais do cartesianismo instaurado. Sabemos como certas filosofias ou certos filósofos contemporâneos, como a fenomenologia de Michel Henry, confrontam essa forma inaugural do Cogito e do cartesianismo com seus desenvolvimentos ulteriores. Eu gostaria de investigar, de forma um tanto análoga, se algumas das mais importantes teses de Kant, que estão na base do edifício mesmo da *Crítica da Razão Pura*, não se deixam ler como uma ressurgência, e não como uma crítica desse “*cogito*” das duas primeiras *Meditações*, anterior a qualquer psicologia, seja racional ou empírica. Como uma maneira pela qual Kant repetiria - sem o conhecer e, portanto, sem o reconhecer, mas lhe atribuindo seu mais preciso estatuto no momento mesmo em que rejeita aquele *cogito* constituído que lhe veiculara a tradição wolffiana - um movimento inicial, já desviado e talvez mesmo pervertido pelo próprio Descartes.

*

Para fazer isso, examinarei, na segunda edição da *Dedução Transcendental*, a de 1787, o parágrafo central dedicado à consciência de si, o §25 (AK III 123-124, Pl. I, 870-872) (B157-158). Parece-me que ele fornece, no coração da *Analítica*, como que uma crítica ao pseudo-conhecimento de si como coisa em si: ele oferece, portanto, já o primeiro esboço de uma crítica que se desdobra nos Paralogismos. Mas ele também deixa aparecer, talvez melhor do que qualquer outra passagem, aquilo que, no interior do *cogito* kantiano, ultrapassa a distinção clássica entre fenômeno e coisa em si, ou noumeno. Aqui se exprime uma consciência privilegiada do *ego* pensante e de sua existência, e ela vai ao encontro do primeiro *cogito* cartesiano, aquele que, alguém da ciência constituída, descobre o privilégio de um *ego* ainda indeterminado ontologicamente.

Sigamos esse parágrafo frase a frase, ou melhor, linha a linha^{NT6}.

1. *Ao contrário, tenho consciência de mim próprio na síntese transcendental do diverso das representações em geral, portanto na unidade sintética originária da apercepção, não como apareço a mim próprio, nem como sou em mim próprio, mas tenho apenas consciência que sou.*

Consciência, e não conhecimento, eis aqui a restrição essencial. Ao contrário do que será a ilusão transcendental dos Paralogismos, não pretendo conhecer o Eu tal como ele é em si; nem mesmo, de resto, o ou os fenômenos. Não pretendo conhecer absolutamente nada. Diríamos na língua de Descartes que essa consciência não é uma ciência, ela não diz respeito à verdade da coisa, *rei veritas*, o que fica garantido como conclusão pela veracidade de Deus. Ela é da ordem de minha percepção, do dar-se ou aparecer para si mesmo.

Mas a restrição tem uma contraparte. Essa consciência que tenho de mim mesmo precede a fronteira, decisiva e insuperável para o conhecimento, entre mim tal como apareço para mim e mim tal como sou em mim mesmo. Ela é apenas consciência de que sou. Não sei ainda qual eu sou, trata-se de uma falta. Nessa consciência, não atinjo nenhuma determinação do que eu sou, do *quid*. Mas essa falta é também um ganho: ela evita que o *quod*, o fato de ser ou de existir, fique preso na moldura do fenômeno. Nessa consciência, atinjo a existência comum ou indivisa, uma e a mesma, que, uma vez determinada, será a existência do eu como fenômeno (quando me conhecerei como determinado no tempo e pela experiência interna) e seria (mas jamais a conhecerei como tal, pelo menos na esfera teórica) a existência do eu tal como ele é em si, o eu suprassensível.

Esse eu que assim se apreende, numa consciência de ser que é aqui uma consciência de existir, não o faz numa experiência ou numa intuição específica, mas *na síntese transcendental* do diverso de representações *em geral*. Não numa simples apercepção empírica, como consciência empírica de um momento do tempo, mas *na unidade sintética originária* da apercepção. Dito de outro modo, falamos do *Ich denke* introduzido no §16, que “tem que poder acompanhar todas as minhas representações”. É precisamente essa função de objetividade, que sustenta todo o sistema da ciência e da experiência, todo o edifício das categorias, que se mostra sujeito da consciência de que eu sou.

2. *Essa representação é um pensamento, e não uma intuição.*

Essa consciência de si é, evidentemente, uma representação: nela eu me apresento e represento a mim mesmo. Ou melhor ainda, a função unificante, que é originária e princípio de uma síntese transcendental, aí se faz sujeito ao se aperceber a si mesma como um eu, e um eu que existe. Sou eu quem pensa, e eu sou.

Essa representação não poderia ser um conhecimento, isto é, a concordância regrada, determinada ou determinável de uma intuição com um conceito. Essa representação (a saber, a simples consciência de que eu sou) é muito ou muito pouco para isso.

Ela é aqui dita um pensamento: ela é mais do que um conceito e mesmo do que uma ideia. Reencontraremos mais tarde essa representação, no final dos Paralogismos, mas como uma intuição. Ela será então chamada de intuição empírica indeterminada (AK III: 276, Pl. I, 1063 n.); pois todo pensamento supõe o diverso de uma intuição sensível a ser unificado, e o Eu penso acompanha qualquer uma. Mas com essa percepção e a sensação que ela implica, é um elemento sensível que doravante servirá “de fundamento a essa proposição de existência”. Ficamos então condenados à moldura fechada do fenômeno. Com a

NT6 A partir de AK III: 123 - B157.

disjunção das duas faces do *ego*, entre psicologia racional e psicologia empírica, somos forçados a escolher. Ou bem a função lógica, mas sem a experiência: “na consciência de mim mesmo, no simples pensamento, sou o *próprio ser* (B429; AK III: 279, Pl.I, 1067)”; mas esse ser mesmo, *das Wesen selbst*, ainda é existencial (cf. *ibidem* nota 1 p.1682)? Ou bem a proposição “eu penso” significa “eu existo pensando”; mas então a intuição empírica, mesmo indeterminada, dando-nos a existência nos impõe, no mesmo movimento, o fechamento, “e conseqüentemente também o objeto pensado como fenômeno”, “simplesmente como fenômeno” (B429; *ibidem* Pl., I-1067-1068).

Entretanto, Kant não terá esquecido que ele encontrara essa mesma representação com a existência e sem a restrição fenomênica: “Uma percepção indeterminada significa aqui apenas alguma coisa de real, que é dada, mas somente para o pensamento em geral, portanto, não como fenômeno, nem tampouco como coisa em si (númeno), mas como algo que de fato existe e é designado como tal na proposição ‘eu penso’ ” (B423; AK III: 276, Pl. I, 1063). Ele a encontrara no §25 da *Analítica*. Mas lá ela fora caracterizada como pensamento, não como intuição, mesmo indeterminada. E como pensamento puro, além da representação “Eu” (“uma representação puramente intelectual”, *ibidem*), ela continha também a consciência de *que eu sou*. Que certamente é uma consciência *de existir*, como o prova a frase seguinte.

3. *Ora, como para o conhecimento de nós próprios, além do ato do pensamento que leva à unidade da percepção o diverso de toda a intuição possível, se requer uma espécie determinada de intuição, pela qual é dado esse diverso, a minha própria existência não é, sem dúvida, um fenômeno (e muito menos simples aparência), mas a determinação da minha existência só pode fazer-se, de acordo com a forma do sentido interno, pela maneira peculiar em que é dado, na intuição interna, o diverso que eu ligo; sendo assim, não tenho conhecimento de mim tal como sou, mas apenas tal como apareço a mim mesmo.*

Essa longa frase não oferece nenhuma dificuldade. Ela marca a passagem da consciência ao conhecimento (de si), com suas inelutáveis conseqüências.

Um *plus*, o ganho da determinação: conheço-me, posso enfim determinar o indeterminado, saber o que sou. Assim produz-se também a determinação de minha existência, e a existência se torna uma categoria. O que ela ainda não era na simples consciência:

... a existência, neste caso, ainda não é uma categoria, pois a categoria está relacionada, não com um objeto dado indeterminadamente, mas com um objeto de que tem um conceito e do qual objeto se quer saber se está posto ou não também fora desse conceito. (B423; AK III, 276, Pl. I-1063 n.)

Mas esse ganho de determinação custa muito caro: doravante encontro-me comprometido com a moldura do fenômeno. Conheço-me tão somente a título de fenômeno, pela experiência interna e sob a forma do tempo. A condenação da ilusão metafísica cartesiana já está, portanto, de antemão proferida: é paralogismo crer que se possa conhecer no tempo tal como se é em si.

Resta explicar uma referência de nota, longa nota, à fórmula: determinação de minha existência. Essa nota explicitará o único ponto ainda enigmático da frase. Acabamos de ler que minha existência (minha existência, e não a determinação de minha existência, minha própria existência, *mein eigenes Dasein*, antes da introdução da determinação, da disjunção e do fechamento) não é nem fenômeno, nem aparência. Uma fórmula cujo eco encontramos

no final do Paralogismos (B428-9; AK III: 279, Pl.I,1067). Uma vez operada a disjunção, a existência do eu como objeto determinado, ou pelo menos determinável, de uma experiência interna e de uma psicologia empírica não é, a bem da verdade, uma simples aparência, *Schein*, mas é incontestavelmente a existência de um simples fenômeno, *Erscheinung*. Quanto ao objeto da psicologia racional, ele é, a bem da verdade, por definição, mais do que fenômeno, mas é ilusório imaginar que não possamos conhecer algo dele, mesmo a existência: a ilusão transcendental é essa crença mesma. Com o §25, situamo-nos antes da disjunção e, numa consciência que não é conhecimento, apreendemos, sem que se trate de uma ilusão a denunciar, a existência indivisa de um eu duplo, que é mais do que fenômeno.

Passemos então à nota.

Ela confirma o que dissemos a propósito da consciência de existir, e ela opera uma nova saída um novo avanço para fora da moldura fenomênica.

4. *O 'eu penso' exprime o ato de determinar a minha existência. A existência é portanto, com isso, já dada...*

Confirma-se aqui que o *Eu sou*, na consciência pura de que eu sou, é um *Eu existo*. É a existência que é *com isso já dada* (*dadurch... schon gegeben*). Com isso o quê? Não se trata, como na *Dialética*, de uma intuição interna, empírica e sensível, que precederia o ato de determinação fornecendo a existência a determinar. Acabamos de excluir toda intuição para considerar apenas o pensamento em seu ato originário, e uma existência fundada na intuição sensível chegaria a esse pensamento em ato não com isso (*dadurch*), mas a partir de algo outro. A existência é certamente dada (*gegeben*) e já (*schon*) dada pelo ato originário e sintético. Esse ato é ao mesmo tempo duplamente determinante (ele determina tanto o sistema da experiência em sua integralidade quanto minha própria existência) e originariamente doador (ele já deu a existência, minha existência, ou talvez a existência como minha). Mas isso não é demais? Um ato de determinação que dá ao mesmo tempo a existência não é uma intuição intelectual? E, no entanto, Kant não é Fichte.

5. *(A existência é pois, assim, já dada), mas não ainda a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o diverso que lhe pertence. Para tal, requer-se uma intuição de si mesmo, que tem por fundamento uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável.*

A sinalização de que o pensamento, a saber, sua discursividade essencial, exige um preenchimento intuitivo reconduz, portanto, na nota (como o faz no texto mesmo do parágrafo depois da chamada da nota), ao que se passa numa vertente, e apenas numa, a da psicologia empírica: o preenchimento pela matéria empírica do sentido interno na forma pura sensível do tempo, com o ganho (a determinação e a passagem ao conhecimento) e a perda (o fechamento fenomênico). E na outra vertente, a do eu determinante e não determinável? Falta aqui a intuição de si mesmo? Sim. Todo conteúdo fica irremediavelmente ausente? Não completamente, talvez. Continuemos.

6. *"Se eu não tiver ainda outra intuição de mim mesmo que dê o que é determinante em mim, da espontaneidade do qual, e somente dela, tenho consciência, e que o dê antes do ato de determinar, assim como o tempo dá o determinável, não poderei determinar a minha existência como a de um ser espontâneo"^{NT7}*

NT7 Beyssade não registra o grifo de Kant.

A frase é importante e complexa, descobrimos nela três teses.

(1) o que seria necessário que eu tivesse para me conhecer como coisa em si, em minha existência determinada de ser determinante: a intuição (intelectual) do determinante em mim, e dada antes do ato de determinação, enfim, um dom (prévio ao ato de pensamento) de minha espontaneidade de pensador. Por essa intuição intelectual, a coisa em si seria conhecida como númeno, o eu inteligível não seria mais apenas consciente, mas também cognoscente, ele se conheceria tal como é, e não tal como aparece para si.

(2) essa outra intuição, uma outra intuição de que preciso ainda para conhecer a coisa em si (como númeno), além da intuição sensível do determinável no tempo, essa eu não tenho. Portanto, jamais poderei colocar como uma verdade demonstrada, como uma conclusão da ciência, que eu sou uma substância, distinta do corpo, una e idêntica a si mesma, livre etc. Em suma, na ausência da intuição intelectual que ela exige, uma psicologia racional de estilo cartesiano está de saída condenada ao paralogismo.

(3) resta que eu tenho consciência (apenas consciência, *nur bewusst*, e não conhecimento, mas ainda assim consciência) de minha espontaneidade. No ato originário de unidade sintética, o eu determinante se percebe ou se apercebe a si mesmo como determinante. De que sou aqui consciente? De que existo, sabemos-lo desde o início da nota, a existência já é dada com isso. Descobrimos agora algo mais: sou com isso consciente também de ser um ser espontâneo, *eines selbsttätigen Wesens*. Não posso conhecer essa espontaneidade em mim, não tenho a intuição dela, não se diz sequer que ela me é dada. Daí a referência que segue à modéstia de uma consciência que é uma simples representação.

7. ...mas eu represento-me somente a espontaneidade do meu pensamento, isto é, do meu ato de determinação e a minha existência fica sempre determinável apenas de maneira sensível, isto é, como a existência de um fenômeno.

Simple representação significaria aqui, sobre a afirmação de minha espontaneidade, ilusão de consciência? Remetidos que somos ao que a *Dialética* chamará de “predicados” sensíveis (B431; AK III: 280, Pl. I, 1069) para qualificar o eu no momento em que se trata de determinar sua existência, será que não temos então nada a reter da consciência de espontaneidade obtida na presente etapa? Sim, temos.

8. *Todavia é essa espontaneidade que permite que eu me denomine inteligência.*

A última frase da nota, pela violenta ruptura do *Doch* inicial, restabelece o equilíbrio. A consciência fica legitimada em sua contribuição. Não sendo conhecido como substância, o eu se enriquece de um substantivo que ele guardará, assim como a existência, como um bem indiviso, quando ele será conhecido ou cognoscível como fenômeno do sentido interno. Após o *quod*, a afirmação de existência, vem então o *quid*, a qualificação, mesmo a determinação de essência. O que sou eu, eu que sou? Um ser espontâneo, ou seja, uma inteligência. No final do §25, cujo texto cesso agora de comentar, essa nova aquisição fica integrada e consolidada. Não se diz mais aí que “eu me represento somente a espontaneidade de meu pensamento”. Afirma-se simplesmente que “eu existo como uma inteligência que é consciente unicamente de sua atividade de ligação”. Definitivamente incorporada ao eu, essa qualidade de inteligência permanece, na posição de substantivo e de sujeito, quando ele vem a se conhecer a si mesmo como fenômeno: “essa inteligência... só pode se conhecer tal como ela aparece para si mesma na visada de uma intuição (que não pode ser intelectual)”.

Na *Analítica*, e sem paralogismo, a consciência de si quebra a moldura do fenômeno no ato do pensamento originário e sintético; tenho acesso à dupla certeza de minha existência

e de minha espontaneidade, existo como inteligência; e nada disso se perde quando me engajo na moldura da fenomenalidade para me conhecer, ou tentar me conhecer, apenas tal como apareço para mim.

Para concluir. Não que, de alguma forma, Kant seja cartesiano: essa formulação não teria grande sentido ou grande alcance. Mas Kant revisitou os lugares que lhe foram tradicionalmente apresentados como cartesianos, para redesenhar seu mapeamento, e nessa empresa arquitetônica e crítica ele repetiu, sem o conhecer ou reconhecer, o movimento da segunda *Meditação*. Com isso, sua crítica ao *cogito* de Descartes pode também para nós ser lida como uma autocrítica do cartesianismo.

Kant remontou até a consciência do ato que fornece ao mesmo tempo a existência garantida e a espontaneidade não sensível de meu pensamento. Não é necessário estabelecer a importância dessas teses em Descartes. Em contrapartida, não será nada supérfluo recordar pelo menos uma implicação delas no trabalho de Kant: o recurso à apercepção, no momento de resolver a terceira antinomia, para mostrar no homem o que ultrapassa a moldura da fenomenalidade, antes mesmo que seja invocada a ordem prática dos imperativos (B414; AK III: 271, Pl. I, 1177-1178).

A partir dessa consciência originária, a tarefa mais constante de Kant será negar a proximidade sempre ameaçadora de seu idealismo transcendental com o que ela chama de idealismo de Descartes, material ou psicológico. As fórmulas da carta a Marcus Hertz de 21 de fevereiro de 1772 permanecerão adequadas para o Kant do período crítico:

No sentido interno, o pensamento, ou a *existência* do pensamento, e o meu eu são uma e a mesma coisa. A chave para essa dificuldade reside no seguinte: não há dúvida de que eu não deveria pensar meu próprio estado sob a forma do tempo, e desse modo a forma da sensibilidade interna não me daria o fenômeno das mudanças (AK X 134, Pl. I, 696).

É preciso separar o que Descartes teria reunido. É preciso pensar o eu e seus estados, em seu ser próprio, fora da forma do tempo: mas uma psicologia racional desse tipo é possível? Um Descartes (quimérico, que Kant forja ou herda dos manuais que ele frequenta) teria acreditado nisso, e seus paralogismos, que fariam de todos os seres pensantes seres necessários, são insustentáveis. É preciso conhecer o eu como simples fenômeno, ordenando seus estados na forma do tempo: mas uma psicologia empírica desse tipo pode se constituir como uma ciência autônoma? Um Descartes (real, mesmo que Kant o conheça mais pelos manuais que ele frequenta do que por leitura direta) viu em sua doutrina das ideias materiais a necessidade de passar pelos corpos e pela experiência externa para chegar a construir no tempo o fenômeno das mudanças.

Como esses dois Descartes se reúnem? Kant jamais se preocupou com a ordem cartesiana das razões. Por isso ele teve a total liberdade para elucidar, a um novo preço, a relação entre os dois domínios que Descartes não conhecera, nem um, nem outro, porque para ele não existia nenhuma psicologia, nem racional, nem empírica.

Tradução de Pedro Costa Rego

PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão de Edgar Marques

UERJ/CNPq

RESUMO

Proponho-me a discutir a crítica de Kant ao que se convencionou chamar de “cogito” cartesiano. Buscar o que ele recusa, mas também, talvez, e sobretudo, o que ele preserva no “cogito”, como se diz habitualmente.

Palavras-chave: Kant; Descartes; cogito

ABSTRACT

I propose to discuss Kant's criticism of what is conventionally called the Cartesian "cogito". To seek what he refuses, but also perhaps, and above all, what he preserves in the "cogito", as is commonly said.

Keywords: Kant ; Descartes ; cogito

República e Regicídio em Kant*

Jean-Marie Beyssade

RESUMO DA REUNIÃO

A sessão foi aberta às 16h30, na Sorbonne, Anfiteatro Michelet, sob a presidência do Sr. Bernard Bourgeois.

Bernard Bourgeois - Agradeço muito calorosamente a Jean-Marie Beyssade, que teve a amabilidade, apesar do curto prazo que lhe foi concedido, de aceitar falar esta noite diante de nós, uma vez que Pierre-Gilles de Gennes, que havia concordado em fazer hoje uma conferência sobre erros nas ciências exatas não pôde manter esse compromisso. Ele falará ante a Sociedade Francesa de Filosofia em uma sessão extraordinária e excepcional que organizaremos no final do ano. Ele não pôde comparecer hoje impedido por obrigações absolutamente imperiosas, e eu pedi a Jean-Marie Beyssade que viesse aqui celebrar um grande aniversário: 1792-1992. Ele tratará, como vocês sabem, do tema “República e Regicídio em Kant”.

Mas antes eu gostaria de mencionar muito rapidamente a memória de filósofos que nos deixaram. A senhora Emilia Giancotti devia fazer uma conferência aqui, diante de nós, antes do verão: infelizmente, não poderemos mais ouvi-la.

Gostaria também de mencionar a linda e ótima figura de Louis Marin, membro titular da Sociedade Francesa de Filosofia. Não é necessário apresentar Louis Marin. Muitos de nós o conhecíamos. Louis Marin era um filósofo e amigo de muitos de nós. É com emoção que eu saúdo sua memória.

Jean-Marie Beyssade: Eu mensuro a honra que o senhor me concede hoje, senhor presidente, colocando-me sobre esse pódio subitamente. Ao ganhar com o seu convite a cadeira de orador eu lamento, que surpresa, a cadeira tão desconfortável de secretário, que acabou por se tornar tão familiar a mim. Mas é preciso obedecer a voz do dever e tratar do meu tema.

Eu quero discutir com vocês esta tarde a relação de Kant com o que todos chamamos, talvez um pouco apressadamente, de Revolução Francesa. Comecei há alguns anos a pesquisa cujos resultados submeto hoje a vocês. Tive a oportunidade de apresentar esboço em

* Este artigo foi publicado originalmente no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Sessão de 28 de novembro de 1992. Paris: Armand Colin, 1-44. Agradecemos a gentileza dos editores, que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista.

Luxemburgo ante o seu predecessor à frente da nossa Sociedade, Jacques D'Hondt. E eu a retomei ano passado em Caen diante de alguns dos eminentes membros da nossa Sociedade.

Por que, então, retomar essa pesquisa e do que se trata?

Em face de uma imensa empreitada de emancipação que resume a instauração de 1792 de nossa primeira República, trata-se de apreciar o corte operado em uma tradição de muitos séculos, corte simbolizado por uma cabeça cortada, a mais alta cabeça no Estado, *Staatsoberhaupt*, a cabeça de Luís XVI, guilhotinado em 21 de janeiro de 1793. Neste outono de 1992 nós temos, com efeito, de meditar sobre um bicentenário duplo: o bicentenário da República, proclamada pela Convenção na sua sessão de abertura no 21 de setembro de 1792 e o bicentenário de um processo aberto em 7 de novembro de 1792, o processo do Rei deposto em 10 de agosto de 1792 e aprisionado na Torre do Templo, um processo que culminará com o regicídio.

República e regicídio: o elo entre os dois, antes de ser objeto meditação filosófica para o espectador de Königsberg, foi claramente afirmado pelos atores franceses da cena revolucionária. Permitam-me, a título de introdução, apresentar três deles, Manuel, Cambon e Saint-Just. Na sessão de abertura da Convenção, Manuel, que havia presidido com Pétion, a comuna insurrecional de 10 de agosto, disse ao primeiro dia do ano I: "Isso não é tudo. Vocês consagraram a soberania do verdadeiro soberano, o povo. É preciso livrá-lo de seu rival, o falso soberano, o rei." O julgamento de Luís-o-último, como se dizia então, e finalmente o regicídio, apareceu para ele como o inverso da República estabelecida. No dia seguinte à execução, Cambon, o grande financista da República, tinha uma fórmula que Marat considerava sublime: "finalmente chegamos à ilha da liberdade e queimamos o navio que nos conduziu até aqui." Cambon caracteriza assim a instalação na ilha da liberdade, ou seja, basicamente o estabelecimento da República, até a execução do rei Luís XVI, que nos conduziu até lá, à sua revelia, através da convocação inicial dos Estados Gerais. *Nós queimamos o navio*. Nós quem? nós franceses, nós revolucionários, nós a maioria dos convencionais? E qual é o navio que nós queimamos, quem guilhotinamos? Louis Capet, um cidadão dentre outros? Luís XVI, Rei dos franceses de acordo com a constituição de 1791? ou Luís XVI, Rei da França e Navarra pela graça de Deus desde 1774? Cambon expressa bem o sentimento de uma jornada e de um apagamento do caminho atrás de si: somos lançados, os caminhos estão rompidos atrás de nós, temos que seguir adiante quer se queira ou não. Termino com Saint-Just, cujo grande discurso de 13 de novembro de 1792 deu o tom do julgamento, vinculando por princípio a instituição da República e o procedimento de assassinato. "Nunca vou perder de vista o fato de que o espírito com o qual julgaremos o rei será o mesmo com o qual estabeleceremos a república. A teoria do seu julgamento será a das suas magistraturas; e a medida de sua filosofia nesse julgamento também será a medida de sua liberdade na constituição."

Para entender melhor a apreciação de Kant, vamos nos deter aqui por um momento. Pois Saint-Just precisamente não foi seguido pela Convenção nesse ponto. Saint-Just recusava toda ideia de um castigo justo, toda ideia de continuidade que permitisse submeter a conduta do rei, sua administração passada a um padrão reconhecido por todos e por ele que ele teria violado. Para Saint-Just, Louis XVI não é e nunca fez parte do contrato social que liga os franceses entre eles. Ele sempre foi um estrangeiro, um inimigo mortal cujo próprio ser rei é incompatível com uma vontade geral do povo unido. Portanto, trata-se menos de o julgar do que o combater. Todo homem livre tem o direito de matá-lo. Ele cai sob o punhal de Brutus e não sob a espada da lei. "Aqueles que associam alguma importância ao justo castigo de um rei nunca fundarão uma república" é o seu aviso. E ele deseja, tal como

Robespierre, através de um assassinato fundador, cimentar a República no sangue de um rei. Mas qualquer que seja a impressão que tenha podido causar este apelo ao assassinato, a “um exemplo de virtude que seria um laço de espírito público e de unidade na república”, a Convenção o recusou. Ela se lançou nessas formas sem princípios das quais Saint-Justus havia profetizado, erroneamente, que levariam o rei à impunidade. Ela seguiu a via sobre a qual Kant medita em uma nota famosa da *Doutrina do Direito* em 1797.

Então, volto a Kant, e à dupla pergunta, histórica e conceitual, que sua relação com a Revolução Francesa levanta.

Historicamente, todo mundo sabe o quão atento Kant era aos eventos na França. Suas obras testemunham esse interesse, desde uma nota da *Crítica da Faculdade de Julgar*, 1790, onde ele evoca “a transformação integral, *gänzliche Umbildung*, recentemente realizada por um grande povo em um Estado”, até o *Conflito das Faculdades* em 1798, onde ele analisa “a revolução de um povo espiritualmente rico”, revolução “cheia de misérias e atrocidades”, mas que, no entanto, desperta em todos os corações “uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo”, passando por *Teoria e Prática* (1793), o *Projeto da Paz Perpétua* (1795) e especialmente a *Doutrina do Direito* (1797), textos sobre os quais retornaremos. Historicamente, é impossível não assinalar que a aprovação inicial foi singularmente temperada e nuançada pelo que se seguiu. Um evento parece ter marcado especialmente a Kant, bem como a um grande número de contemporâneos: o regicídio. Não tanto a morte de um indivíduo que tinha sido rei, Luís, objeto de piedade pela sensibilidade das almas sentimentais; mas sim a vontade de julgar o soberano com grande pompa, de o condenar e executar com todas as pompas, em suma, um julgamento destinado a ser exemplar, liderado pelos atuais detentores de soberania contra Luís XVI, rei, perseguido por sua administração passada. Uma nota, famosa e difícil, da *Doutrina do Direito* parece assimilar esse episódio revolucionário a “um crime que durará para sempre e nunca será nunca apagado (*crimen immortale, inexpiabile*), semelhante a esse pecado que os teólogos dizem que não pode ser redimido nem neste mundo nem no outro. Kant fala de um “arrepio de horror que toma a alma permeada de ideias do direito da humanidade, uma emoção que a gente não deixa de sentir tão logo e todas as vezes que a gente imagina a cena”. Devemos, então, pensar que Kant hesitou ou vacilou, que ele recuou diante da lógica de uma revolução cujas premissas ele teria aplaudido ingenuamente as premissas antes de rejeitar as consequências com horror assustado? Ou devemos pensar que foi a Revolução que se desviou, que se virou em um certo momento (e, então, qual?) de sua primeira direção libertadora ou emancipadora, que se jogou no horror, e mesmo na autodestruição? Foi Kant quem mudou, ou a Revolução, ou talvez os dois?

A essa questão histórica se junta a uma questão conceitual: o que é a ideia de revolução e podemos ter acesso à liberdade política por meio de uma revolução? Vamos tentar formular a dificuldade com os próprios termos da filosofia prática kantiana, essa moral ou metafísica dos costumes, *Metaphysik der Sitten*, da qual a *Doutrina do Direito*, a *Rechtslehre*, é uma parte, a primeira. Somente há liberdade lá onde cada um dá a si mesmo sua lei de acordo com o princípio da autonomia. Se, portanto, um povo unido se opõe a um soberano de fato, um Chefe de Estado em exercício, *Staatssoberhaupt*, cuja vontade deixou de ser vontade geral do povo unido, o filósofo não pode senão aprovar a substituição pelo povo unido do monarca substituído na função suprema de legislação. Uma tal revolução coincide com o surgimento da razão e com o acesso à liberdade. Mas, por outro lado, como a iniciativa revolucionária não seria em sua essência contrária à liberdade que ela reivindica? Ao se levantar contra formas de legalidade em vigor, rebelando-se contra a soberania do soberano no poder, por mais que os revolucionários reivindiquem a unidade do povo unido, mas seu próprio ato é desunião: pouco importa que se prefira dizer com os apoiadores da revolução que esse ato sanciona

uma desunião que já está lá, ou com os adversários dela que ele a produz. Em todo caso, ele a alimenta e a leva ao seu ápice. A revolução é de início destruição da liberdade racional, uma vez que ataca a forma jurídica de liberdade, que se confunde necessariamente por princípio com o soberano em exercício. Estando o meio utilizado em contradição direta com o fim pretendido, a ideia de uma revolução libertadora ou emancipadora corre seriamente o risco de ser uma quimera, um círculo quadrado, uma não-ideia, em vez de uma ideia.

I

Para procurar esclarecer, se não resolver, essas duas questões ligadas, a histórica e a conceitual, que se colocam para Kant e para os historiadores do kantismo, começarei com uma distinção elaborada por Kant em sua filosofia teórica, uma distinção que me parece muito relevante aqui. As categorias do entendimento, todo mundo o sabe, se desdobram na *Analítica dos Princípios* e na metafísica da natureza, nesse domínio da natureza onde o entendimento legisla; mas eles são também aplicáveis lá onde é a razão que legisla no campo da liberdade ou filosofia prática, e especialmente na *Doutrina do Direito*.

Na primeira *analogia da experiência*, Kant distingue cuidadosamente dois conceitos que são designados por dois termos alemães diferentes, *Veränderung* e *Wechsel*, dois conceitos que o francês [e também o português] confunde, ou se arrisca a confundir, sob um único termo, mudança (*changement*), e usando um único e mesmo verbo, mudar (*changer*). Quando amasso um pedaço de cera e que de cúbico se torna esférico, o que muda? A substância – aqui, o pedaço de cera – muda de forma. Podemos dizer que ela mudou? Sim e não, dirá o francês [e também o português], vítima de um verbo ambíguo. Não, ela sem si mesma não muda: diremos que, ao contrário, sob suas mudanças de forma, cor, sabor e assim por diante, ela permanece a mesma, *eadem cera*, ela permanece si mesma, *cera ipsa*. E, entretanto, sim, ela muda, ela se altera, ela se torna outra: pois se ela não muda absolutamente, ela muda de... como um homem muda de roupa. É isso o que Kant chama de *Veränderung* ou *verändern*. A palavra indica que acontece com uma substância S que permanece suficientemente idêntica a si mesma sob as mudanças, para que possamos dizer que ela mudou: é sempre ela que reencontramos, se a compararmos como ela se tornou no tempo t^2 em seu estado e^2 , e como ela era no regime antigo no estado e^1 no tempo t^1 . O francês – o português também – emprega bem o verbo mudar, mas deveria haver uma nuance de reflexivo, como em *alterar-se*, *transformar-se*, *modificar-se*. Não se pode, contudo, dizer correntemente, nesse sentido neutro de refletido, *mudar-se*, pois o verbo carrega consigo então uma ideia diferente de atividade causal. De um homem que troca de roupa, certamente se diz que se troca. Mas para um homem que envelheceu, poderíamos dizer, caso a cortesia não nos dissuadisse: como você está mudado, ou como você mudou, mas certamente não como você se mudou. Aí a *Veränderung*.

Wechsel significa algo completamente diferente. Quando uma substância muda ou se altera, *sich verändert*, por exemplo, muda de forma – o que, em relação a ela, é *Veränderung* – seus estados sucessivos substituem-se uns aos outros. Eles tomam o lugar uns dos outros. E^1 não está mais lá quando E^2 lá está: uma forma, uma cor, um sabor novos tomam o lugar da forma antiga, da cor antiga, do sabor antigo. Cada estado é o que é, ele não se modifica. Ele muda? Sim, de certa forma. Novamente o francês – e o português – é ambíguo, porque se pode bem dizer que a cera muda ou mudou. Na verdade, contudo, Aristóteles já o enfatizou depois de Platão, a forma não muda e, se o pedaço de cera muda de forma, sendo primeiramente cúbico e depois esférico, o cubo nunca se torna uma esfera *Wechsel* significa, em alemão, em vez de mudança, troca ou câmbio e em um sentido quase monetário: se você trocar seus marcos por francos, sua fortuna, em princípio, permanece a mesma quando

you to the exchange of one coin for another. But the markers are not there when the francs are there. Neither the markers nor the francs change, they are simply in another place, in another pocket. They do not change, they are swapped.

Portanto, é frequentemente um mesmo processo que pode ser qualificado tanto de *Veränderung* quanto de *Wechsel*. *Veränderung* no que diz respeito à “coisa” que se transforma, digamos a substância, se há uma coisa que mantém sua identidade continuada sob a diversidade de seus estados sucessivos. E *Wechsel* em relação ao “estado”, à forma ou ao regime que só tem identidade na medida em que recusa toda mudança ou toda alteração. O infortúnio do francês – e do português – é que o verbo mais usual, mudar, não faz essa distinção. Dizemos indiferentemente que “a cera muda” ou que “o estado da cera muda”. Seja a afirmação (1), “a cera muda” ou “a cera mudou”: certamente podemos acrescentar que “ela mudou de forma ou de cor” mas também podemos não adicionar nada e manter o verbo em sua forma absoluta “ele mudou”, tout court. Seja a afirmação (2) “a cor da cera muda”, “ela mudou”: entretanto, a forma ou a cor não mudaram; elas aparecem ou desaparecem, uma substitui a outra, a morte de uma é o nascimento da outra. A cada vez o francês – assim como o português – é chamado a interpretar. É preciso saber o que muda, já que ele é o sujeito, o *ὑποκείμενον* de uma *Veränderung*, e o que se troca os estados ou formas submetidos à *Wechsel*. É preciso distinguir a substância e seu modo ou regime.

II

É preciso perguntar isso também em relação a uma revolução, e Kant o pergunta especificamente em relação à Revolução Francesa. Falando de forma jocosa, a fim de preparar o que segue, eu arriscaria dizer que, segundo Kant, se os franceses perderam sua revolução, se a perderam como sua revolução – pois eles a conquistaram para os espectadores estrangeiros –, tudo indica que foi por terem apenas um verbo, mudar, e por não terem sabido distinguir *Veränderung* e *Wechsel*. Mas voltemos da piada para a análise conceitual. Vamos voltar ao conceito kantiano de revolução em geral, que implica em relação à liberdade *Wechsel* sem *Veränderung*, enquanto a Reforma implica uma liberdade substancial que subsiste como sujeito de uma *Veränderung* sob o *Wechsel* de seus estados. E em seguida voltemos ao caso particular da Revolução Francesa, então, a isso que faz sua originalidade paradoxal e fascinante nesse jogo de mudança, entre *Wechsel* e *Veränderung*.

Para definir uma revolução e o que a torna fundamentalmente ilegítima, para a distinguir de uma reforma, muitas vezes necessária, e então legítima, Kant recorre à duas características principais que poder servir como critério. Esses dois critérios reconduzem diretamente ao par *Veränderung/Wechsel* que acabamos de examinar. Mas, visto que esses dois critérios não estão necessariamente ligados, nós podemos imaginar sua disjunção. O caráter enigmático, até mesmo contraditório disso que chamamos “A Revolução Francesa” se deve ao fato de que, nesse caso excepcional, a disjunção efetivamente se operou.

Primeira característica: uma revolução começa por baixo, uma reforma começa de cima. Numa revolução, o povo se levanta contra a autoridade instalada; numa reforma, o processo iniciado pelo soberano de fato está de acordo com a lei, com a ideia da vontade geral como já atualizada na realidade empírica do *Staatssoberhaupt*. A revolução nasce sempre e necessariamente fora da lei: ela tem sua fonte em um fato, naquilo que Kant chama de “reunião arbitrária, *willkürlich*” do povo. Ela é inicialmente uma reunião de sujeitos que não possuem, como tais, nenhum direito reconhecido ou reconhecível de fazer a lei. Ela é, então, sempre ruptura, descontinuidade na lei. Dois aspectos dessa descontinuidade, que impede de encontrar sob a mudança a continuidade de uma substância jurídica livre, saltam aos olhos: um, no tempo,

outro no espaço. No tempo da insurreição, e mesmo para uma revolução que terá sucesso, o intervalo que separa a insurreição do seu triunfo é um momento de ilegalidade. Durante as horas de 10 de agosto de 1792, quando os suíços defenderam o Louvre contra os atacantes, o “bom cidadão” kantiano – que em 9 de agosto está incondicionalmente obrigado a obedecer ao rei Luís XVI, o “irresistível” chefe do poder executivo, e que está incondicionalmente obrigado em 11 de agosto a obedecer às novas autoridades sem se preocupar com o cidadão chamado Louis Capet¹ encontra-se em um “estado de natureza”, onde não há mais nenhum direito externo. Cito a *Reflexão* 8045: “Qualquer melhoria do estado por meio de uma revolução é injusta, porque o fundamento não está na lei do regime anterior e, portanto, entre este e o próximo, intervém um *estado de natureza* em que não existem direitos externos. Esse intervalo temporal une um fracionamento no espaço nacional de concidadãos, que durante o levante ainda são apenas co-sujeitos. Pois é manifestamente subreptício dizer que o povo se subleva contra o rei. O singular sugere de uma maneira ilusória que é “o povo unido” que está se sublevando. Na verdade, apenas uma parte ou uma fração do povo se subleva, fração arbitrariamente reunida que, do mesmo modo arbitrário, *willkürlich*, afirma ser representativa de todo o povo, sua vanguarda. Kant disse isso muito claramente em 1793, em *Teoria e Prática*: “Nesse caso, as pessoas não podem reagir em campo como um *corpo comum*, apenas por facção, pois a constituição até então em vigor tendo sido rasgada pelo povo, é preciso antes de tudo organizar um novo corpo comum. É neste momento que o estado de anarquia ocorre com todos os seus horrores que ele torna ao menos possíveis; e a injustiça que ocorre aqui consiste naquilo que cada partido comete contra os outros no seio do povo.” Kant não é em relação a esse ponto de modo algum cego ao sentido da ação revolucionária. Ele se junta a Robespierre elogiando os revoltosos após o 10 de agosto: “cidadãos, vocês queriam uma revolução sem revolução?” Ele, é verdade, acrescentou, “que uma grande nação não pode se levantar por um movimento simultâneo e que a tirania só pode ser atingida pela parcela dos cidadãos mais próximos dela.” Mesmo se a revolução reclama para si uma universalidade popular, ela não possui mais do que uma fortemente ambígua “procuração tácita” de toda a sociedade, procuração essa que resta ser verificada. Do ponto de vista do direito, isto é, da liberdade considerada como substância, existe aqui *Wechsel*, não existe uma vontade legal contínua que se possa dizer ter sofrido uma *Veränderung*, que tenha mudado de regime. É bem verdade que se abandonamos o domínio da filosofia prática e da liberdade e formos para o estudo teórico da natureza sempre encontraremos constantes sociológicas, políticas, culturais e assim por diante, que tornam relativa a ruptura. Mas a questão moral ou jurídica, os dois adjetivos são sinônimos aqui, não existe aqui: no que diz respeito à liberdade, um direito morreu, um outro nasceu, nenhum foi transformado.

Entre a reforma e a revolução, Kant observa uma segunda característica diferencial, que também pode servir como critério. Numa reforma, por mais radical que ela seja, apenas o poder executivo é afetado: tocar no poder supremo ou soberano, na mais alta autoridade que legisla e constitui, é sempre um ato revolucionário. Os tradutores franceses da *Doutrina da Lei* não entenderam uma passagem central a esse respeito na observação A. «Uma mudança, *Veränderung*, da constituição (viciosa) do estado às vezes pode ser necessária – ela pode ser realizada pelo próprio soberano graças a uma reforma, não pelo povo por meio de uma *revolução* – e, se essa mudança ocorrer, ela só pode atingir o poder executivo, não o poder legislativo.” *Wenn sie geschieht*, se essa mudança... *sie* não designa a revolução, como o acreditaram os dois tradutores franceses mais recentes; *sie* designa uma mudança necessária, devido aos defeitos, e legítima, porque é feita por reforma e provém do soberano em exercício sem ruptura de legalidade. Obviamente, seria absurdo sustentar que uma

1 Luís XVI virou o Cidadão Louis Capet depois de deposto e antes de ser guilhotinado.

revolução afeta apenas o poder executivo. Ela pode se limitar a essa infração parcial aos poderes constituídos, mas, por surgir fora da lei, de um levante arbitrário, ela não está de maneira alguma obrigada a uma tal restrição, e, na maioria das vezes, opera uma subversão de todo o edifício político, começando com sua mais alta autoridade, o *Staatsoberhaupt* titular da soberania. A reforma, pelo contrário, uma vez que retira seu valor jurídico a autoridade legislativa e constituinte que lhe dá origem e autoriza, implica que essa autoridade soberana se conserva antes como depois, uma verdadeira substância permanente da liberdade cujas formas mudaram, um novo regime substituindo o antigo regime, mas na continuidade da mesma soberania. O soberano que, em todo lugar em que a forma de governo é despótica, reúne as funções legislativa e executiva, confundindo-as, não pode renunciar à primeira, caso contrário, sua decisão deixaria de constituir o direito, ou lei. Ele pode, portanto, apenas delegar a segunda função, a executiva, autolimitando-se e restringindo-se ao papel supremo de legislador constituinte. É o que Kant diz explicitamente. “O direito da legislação suprema na comunidade pública, *im gemeinen Wesen*, não é um direito alienável, pelo contrário, é o mais pessoal dos direitos.” Sigamos, então, a ordem da dedução legítima: “Deve ser possível ao soberano mudar, *ändern*, a constituição política existente quando ela for dificilmente conciliável com a ideia do contrato original, e introduzir nela a forma, *diejenige Form*, indispensável.” Mas “essa mudança, *diese Veränderung*, não poderia consistir em fazer com que o Estado, separado de uma das três formas” de soberania, se constitua de acordo com uma outra. Kant até mesmo especifica o que parecerá essencial: um autocrata, um monarca tal como Luis XVI, que reúne em sua pessoa singular todos os poderes não poderia legitimamente, por via de uma reforma, alienar-se do poder legislativo soberano em favor da soberania democrática. “Mesmo se ele decidisse mudar – *umzuändern* –” (vamos relevar que não se trata mais de *Veränderung*, uma vez que a continuidade da soberania constituinte se perdeu) “para uma democracia ele poderia agir injustamente.” Dito de outro modo, tocar no poder legislativo é de imediato tornar impossível a continuidade substancial de uma *Veränderung*, é operar uma revolução.”

Vê-se bem o que aproxima as duas características: ambas produzem a ruptura revolucionária, onde a troca entre duas legitimidades, *Wechsel*, não permite mais a transformação ou modificação legal de uma mesma vontade geral, *Veränderung*. Mas essas duas características não estão necessariamente juntas. E se Kant não fala nunca da “revolução de 1789”, é que justamente, em 1789, essas duas características estão dissociadas uma da outra. É preciso retomar a sequência dos eventos, tal como Kant os aprecia, desde a convocação dos Estados Gerais por Luis XVI até a execução de 21 de janeiro de 1793, para procurar onde exatamente começa a ruptura revolucionária. Ela não começa, creio, no processo (em seguida a execução e o Terror). Ela começa muito antes. Para dizer com brutalidade, ela começa com o ato inaugural mesmo, com “o grande erro de juízo, *ein grosser Fehltritt der Urteilskraft*” do Rei convocando para 1789 os Estados Gerais. Mas não se compreenderá bem esse ponto a não ser partindo disso que é, com efeito, o mais evidente: a ruptura definitivamente consumada pelo regicídio, pelo processo e suas modalidades.

III

A ilegitimidade do “crime inexprável” não constitui, para Kant, uma mudança no curso dos eventos, um desvio infeliz da rota de uma *Veränderung* legítima. Ele consagra, fingindo escandalosamente lhe fornecer a evidência exemplar do direito, uma contradição até ali mascarada ou ocultada na ideia de soberania. Mas, o que há de tão escandaloso no julgamento do rei?

Tudo está em uma expressão: “um suicídio do Estado, *ein vom Staate an ihm verübter Selbstmord*, um suicídio realizado pelo Estado sobre ele mesmo.” É preciso explicar esse termo decisivo, *suicídio*. A vontade geral do povo unido, aqui do povo francês, voltou-se contra ela mesma. É ela que constitui, desde o começo, a substância única, unificante e indivisível da liberdade, aqui a liberdade do povo francês. Se é que existe uma - ora, justamente, existe uma, ao mesmo tempo para Kant, para Luis XVI e para os revolucionários que conduziram o julgamento – é algo que já veremos. Todos eles, por razões diferentes, concordam nessa unidade e singularidade substancial. Daí vem esse paradoxo escandaloso: é a mesma vontade geral ou substância, vamos chamá-la de S, que em sua forma ou regime e², como a Convenção Nacional, se volta contra o antigo regime e¹ e pretende julgar, condenar e executar esse que era então nesse regime e¹ a fonte da legitimidade, essa mesma substância S que assegura identicamente a legalidade de e¹, a legalidade da passagem entre e¹ e e² e, conseqüentemente, a própria legalidade de e², enfim, a legalidade *tout court*, a legalidade em geral. Luís XVI engendrou a Constituinte, que engendrou a Legislativa, que engendrou a Convenção: matando Luís XVI, a Convenção certamente comete um parricídio, mas ainda mais que um parricídio. Pois as pessoas diferentes, em um linhagem biológica, são todas substâncias distintas: o parricídio não é um suicídio. Aqui, pelo contrário, cada um representa a mesma substância livre ou liberdade substancial, a mesma e única vontade geral do povo unido, a qual não tem nenhuma existência fora daquele que a representa. Julgando Luís XVI pelos seus atos de rei, pelo que Kant chama de “sua administração passada”, a Convenção visa nele o que supostamente teria se desviado da vontade geral em sua substância. Mas ela atinge nele essa mesma substância que é sua própria substância, substância da qual é apenas o novo regime, um modo outro e, provavelmente, menos defeituoso. Portanto, ela desfere seus golpes contra ela mesma, contra o que a autoriza. Ela comete suicídio.

Analisemos em detalhe o que se passou. Antes de 1789, Luis XVI era soberano, e soberano autocrata: ele confundia em si, como *Staatssoberhaupt* despótico, o poder legislativo e poder executivo. Pela constituição de 1791, Luis XVI passa a ser apenas o chefe do poder executivo: ele era, como poder constituído, a segunda pessoa da trindade política, Kant diz “regente” e Rousseau teria dito “príncipe”, doravante subordinado à pessoa do legislador, ao poder constituinte. Falando estritamente, o 10 de agosto de 1792, portanto, não retirou de Luís XVI um poder soberano que ele não possuía mais: o movimento vindo de baixo, do povo arbitrariamente unido, da fração ou facção insurgente, derrubou o executivo. Mas o julgamento, que a Convenção Unânime desejou ser exemplar, pretendeu julgar toda a conduta real desde o início do que se reivindica então a si mesmo como “a Revolução”. Todos os revolucionários sem exceção queriam um julgamento entregue ao mundo e às gerações futuras como uma espécie de curso magistral, uma lição que a posteridade poderia revisitar indefinidamente, sem nunca encontrar nela nenhum ponto para revisão. E a maioria deles pensou que a conduta inteira do monarca, desde a convocação dos Estados Gerais até a queda da monarquia em 10 de agosto podia e devia ser submetida ao julgamento da vontade geral, essa mesma vontade geral que fazia lei e direito desde o início e que agora se exprimia na convenção. O que pensar dessa pretensão de julgar o soberano destronado por sua administração passada?

Kant fala primeiramente de um abismo, engolindo tudo sem volta, mas em seguida ele vai mais além e fala de um “suicídio” no qual a vontade proclamada se confunde com a publicidade dada ao processo. Não basta, então, dizer que “tudo o que o soberano, *Oberhaupt*, fez enquanto tal deve ser visto exteriormente como legal, e que ele não poderia, enquanto fonte das leis, ser ele mesmo injusto.” Essa observação, que é correta, nos deixa ainda na lógica do Antigo Regime, sem elucidar o que subsiste desse antigo regime no novo, o que unicamente justifica o termo “suicídio”. Porque o novo soberano, em seu novo regime, se recusa a ser

novo e se projeta no passado no momento em que ele julga esse passado como se ele tivesse sido sempre o único soberano e como se ele já tivesse feito direito, ou lei. Direito e lei em relação aos quais o monarca destronado teria sido culpado de um tipo de crime eterno e ele também imperdoável. Suicídio, por quê? Porque o povo, “aquele que deve sua existência” (legal ou jurídica, é certo, e não histórica ou sociológica) “unicamente à legislação instaurada pelo soberano” (o soberano de fato, tal como ele era no antigo regime em que ele administrava despoticamente) “se constitui em soberano desse (primeiro) soberano”. Ele o julga e ele o condena sem ver que com isso ele se julga e se condena e que ele se condena. Se ele fosse bem-sucedido em seu empreendimento e conseguisse inscrever seu projeto em um processo exemplar para a eternidade, ele inscreveria aí a reversão total de princípios e a impossível recuperação ou ressurreição do estado derrubado. Kant prefere alegar, muito curiosamente, estranhas circunstâncias atenuantes: sob a infeliz e escandalosa roupagem jurídica de um processo, monstruosamente diabólico se fosse sério, ele prefere ver um simples assassinato, ditado pelo medo da contra-revolução e pelo estado de necessidade. Mas essa última parada não deve fazer esquecer o essencial. Para Kant, se é preciso falar de suicídio, mesmo com o propósito de o declarar impossível, é primeiramente porque se trata de uma só e mesma soberania S que se identifica em t^1 , sob o antigo regime e^1 , com a pessoa de Luís XVI, e que se encontra em t^2 , sob o novo regime e^2 , na Convenção Nacional que o julga. Quaisquer que sejam os comportamentos dos atores políticos uns em relação aos outros nos diferentes episódios da Revolução Francesa, quaisquer que sejam as regras aplicáveis a esses atos e a esses atores, há uma continuidade na soberania que deveria permitir encontrar uma *Veränderung*, mesmo se a confusão insensata de estados ou regimes que substituem (*Wechsel*) com a substância que aí deveria se manter em se transformando conduz ao pesadelo de um *suicídio*: ainda substância, mas somente para se negar a si mesma reconhecendo-se apenas parcialmente de um estado a outro de um estado ao outro. Assim, para Kant, o povo que julgava Luís XVI através da Convenção Nacional não era um monte de amotinados; era, mais propriamente, o povo unido ou o soberano legítimo: sem o que a palavra “suicídio” não poderia ter surgido, visto que aquele ou aqueles que teriam matado o soberano deposto não seriam eles mesmo o soberano. E, simetricamente, aquele que eles condenaram à morte era o fundamento substancial da soberania deles, da soberania popular. Ele não era nem um estrangeiro, nem um cidadão, nem um monstro, nem um inimigo: sem o que o antigo monarca que eles executaram não sendo ele mesmo o soberano, a palavra “suicídio” não teria podido surgir.

Essa confusão de duas soberanias, que explode de maneira paroxística com o processo do rei, com sua condenação impossível e necessária segundo os ritos não escapou aos revolucionárias, eu o recordei na introdução. Mas lá onde Saint-Juste se volta ao futuro, para sonhar com uma instituição republicana que não deveria nada à soberania monárquica do antigo regime, Kant volta-se também sobre o passado para recordar o do ato inaugural, a convocação dos Estados Gerais. O novo regime não nasceu da insurreição, ele nasceu da iniciativa real. E talvez seja preciso buscar, nesse ato fundador, as raízes das contradições que explodem aos olhos de todos, publicamente com o escândalo quase diabólico do regicídio. Contradição entre uma legitimidade, aquela da soberania popular, e uma sequência de atrocidades que fazem com que a vontade popular se volte contra ela mesma até a sua autodestruição.

IV

O ato inaugural, a convocação, por Luís XVI, dos Estados Gerais, ilustra a disjunção assinalada acima entre as duas características que distinguem reforma e revolução. Ele é, nesse sentido, já portador da contradição mortal que, no processo exemplar do rei deposto, explodirá como suicídio do Estado.

Luís XVI era detentor da soberania, quer dizer, primeira e essencialmente do poder legislativo supremo, do poder constituinte, porque apenas nele, ou unicamente nele, se realizava a vontade geral do povo unido. Ele era o único representante dessa vontade, fora dele somente havia súditos. Somente a sua vontade era lei: “assim quer o rei, assim quer a lei”. Mas nenhuma autoridade é legítima, segundo o princípio fundamental da autonomia, senão na medida em que ela representa essa vontade geral do povo unido. A ideia do contrato original, central tanto para Kant quanto para Rousseau, de quem ele a tomou emprestado, domina todo o edifício político. Apenas a vontade real é soberana, porque e enquanto apenas o rei representa o povo unido. Mas a vontade real é soberana somente na medida e pelo tempo em que ela representa, e onde ela representa, ela unicamente, a vontade do povo unido. Daí a extrema gravidade do ato, pacífico e legal, pelo qual o Rei faz apelo a seu povo inteiro para sair de uma crise, nesse caso, uma crise financeira. O povo vai se encontrar, na eleição de seus representantes, legalmente reunido. Nenhuma descontinuidade aqui, nem no espaço nem no tempo. Nenhuma facção se reúne arbitrariamente, fora do direito, por um ato de força. A universalidade é convocada pelo soberano, segundo as regras do direito.

Mas lá onde está o representado, o representante não é mais nada. O Rei tirava toda sua autoridade soberana da ausência do povo unido, o qual ele, única presença em pessoa, substituiu. Que o povo, por sua vez, esteja presente em pessoa, em sua unidade universal incontestável, uma vez que o monarca mesmo o convocou, o substituto some diante da realidade doravante presente, da qual ele nunca passou de um porta-voz. Ele some também diante desses novos representantes, agora mais direta e imediatamente vindos ou provenientes do povo, embora não se possa dizer que o povo que os elegeu seja o povo unido e que seus representantes somente possam ser ditos representar agora o povo unido na medida em que o soberano efetivo, Luís XVI, permitiu que o povo unido surgisse em pessoa e escolhesse pessoalmente seus representantes. O ato real permanece, ao mesmo tempo, origem e, em certo sentido, substância continuada da vontade geral. No entanto, o próprio ato de convocação é identicamente o fim da soberania real, a abdicação implícita de Luís XVI. Ao reunir legalmente um povo que, enquanto unido, não pode deixar de ser o único soberano legítimo, Luís XVI amarrou inextricavelmente um processo legal, porque vindo de cima, *Veränderung*, a uma ruptura revolucionária pela transferência de soberania, *Wechsel*. Em um certo sentido, ele cometeu suicídio como soberano.

Três *Reflexões* permitem seguir com precisão o pensamento de Kant sobre essa abdicação involuntária ou inconsciente. Apenas indico-as aqui sem as comentar. Tratam-se das *Reflexionen* 8018, 8048 e 8055. Encontramos a mesma doutrina na *Rechtslehre* publicada. A observação do parágrafo 52 insiste sobre o caráter “natural” da transferência de soberania operada pelo “erro de julgamento”. Natural em muitos sentidos: a natureza da soberania, que é indivisível, e a natureza do direito natural, que originalmente a atribui ao povo unido, juntam-se aqui a um movimento legal e natural que contrasta com a violência de uma insurreição, uma reunião arbitrária onde uma facção se opõe à lei. O “poderoso soberano”, depois desse erro de julgamento, é aniquilado no sentido estrito: “o poder soberano do monarca desapareceu completamente, ele não foi apenas suspenso”. E essa passagem para a República é irreversível. Assim, é possível, voltando à observação no parágrafo 52, esclarecer certas sentenças ambíguas e talvez equivocadas. É certo que, para Kant, “uma vez estabelecida, a República não é mais obrigada a às rédeas do governo e devolvê-las aos seus antigos detentores, que poderiam, usando seu arbítrio absoluto, dizimar todas as novas instituições”. Esse novo direito republicano, que, para Kant, é como uma aurora, como a ideia da razão jurídica entrando em cena, baseia-se em um contraste decisivo: o monarca era o representante da soberania, “o povo unido não se contenta em representar o soberano,

ele próprio é o soberano, porque é nele [o povo] que se encontra originalmente o poder supremo, do qual é preciso derivar

todos os direitos dos indivíduos enquanto simples sujeitos (ou, em todo caso, enquanto tendo uma função no Estado)". Mas quando e como se faz essa passagem, ao mesmo tempo pacífica ("natural" e legal, não violenta), imediata e global ("inteiramente"), legítima ("originariamente") e irreversível ("sem retorno"), da monarquia à república? O texto do parágrafo 52 é muito estranho: "assim que, *sobald...so*, um chefe de estado, *ein Staatsoberhaupt*, quanto à sua pessoa, *der Person nach*, seja rei, corpo de nobreza ou todo o corpo do povo, *die ganze Volkszahl*, a união democrática, *der demokratische Verein*, se deixa também representar, *sich auch repräsentieren lässt*." Confessamos não compreender essa passagem, que assumimos estar corrompida em sua forma impressa. Pois é absurdo falar de um chefe de Estado que se deixaria representar ele mesmo em pessoa: ou bem ele está lá pessoalmente ou bem é representado na sua ausência, mas «ser representado pessoalmente» é um disparate. Parece-nos que Kant deve querer associar três idéias distintas, mas ligadas em seu sistema, todas as três verdadeiras e confirmadas pelas *Reflexionen* assinaladas na nota que se segue: (1) existem três pessoas diferentes, que, de acordo com a diversidade de Estados empíricos, podem deter a soberania e ser *Staatsoberhaupt*: um rei (autocracia), uma nobreza (aristocracia) e o povo inteiro (democracia); (2) em cada um desses regimes (ou apenas nos dois primeiros?) a pessoa do chefe de Estado é simplesmente representativa, se o modo de governo deve ser legítimo, é preciso que o soberano de fato se considere como simples representante de uma totalidade que ele não esgota (donde, por exemplo, a diferença entre o autocrata e o monarca); (3) tão logo o chefe de estado permita que o povo unido se apresente em pessoa; faça-o, talvez por sua convocação, se representar a si mesmo Então se passou não mais somente à república, mas à democracia.

V

Somos conduzidos assim ao nosso último ponto. Se o ato primordial de Luís XVI operou uma passagem legítima e irreversível, essa passagem também poderia ser fatal. Porque "apenas a democracia é necessariamente despótica". Acredito encontrar nesta fórmula da *Paz Perpétua* uma chave para entender a posição kantiana.

O erro de julgamento remete com efeito, à faculdade de julgar, à *Urteilkraft*, como uma arte de subsumir o particular sob o universal. A deficiência de uma tal faculdade define a estupidez, que é incurável. Ora, o erro de julgamento de Luís XVI é certamente em primeiro lugar um erro de julgamento a seu próprio respeito: o monarca imprudente não viu que, por trás de sua generosa iniciativa, era, sem ele ter desejado, uma desapropriação de soberania que estava sendo realizada. Ainda que, segundo Kant, um soberano expulso do poder por uma insurreição ainda detenha o direito de recusar o novo regime, "uma vez que a insurreição que o tirou de seu poder era injusta", mesmo que ele possa também, "retornado ao estatuto, à condição de cidadão comum, preferir seu repouso e o do Estado à empresa imprudente de deixar o país para viver, como pretendente, a aventura de sua reconquista, seja por uma contrarrevolução secretamente fomentada ou graças ao auxílio de outras potências", Luís XVI não teve essa escolha, uma vez que ele próprio havia aberto mão de seu poder ao reunir seu povo. Mas "o erro de julgamento" também tem uma magnitude bem diferente, no que diz respeito ao próprio povo e à arquitetura dos poderes políticos. Com efeito, sistematicamente, o poder legislativo ou soberano está associado ao universal ou à premissa maior do silogismo, o poder executivo do regente à premissa menor que introduz o particular a ser subsumido, e sua coordenação e subordinação sistemática é um objeto

central da *Rechtslehre*. O despotismo, que é a confusão dos dois poderes, legislativo e executivo, é, portanto, essencialmente um erro de julgamento.

Em que a democracia, uma forma de soberania que dá ao povo inteiro efetivamente reunido toda soberania, é necessariamente despótica? A resposta é límpida: em qualquer outro regime, o despotismo é possível como um risco, ele não é inevitável, pois o status originalmente representativo do soberano permite manter uma lacuna, pelo menos em princípio, entre a fonte originalmente sintética de todos os poderes (o povo-unido efetivamente ausente ou não reunido, e presente simplesmente em e por seus representantes) e os poderes efetivamente constituídos (em pessoas físicas ou coletivas representativas, eventualmente múltiplas e distintas). Mas na democracia o povo está lá pessoalmente: de repente, todos os poderes são efetivamente agrupados nessa única instância, ao mesmo tempo racional, enquanto idéia do povo-unido, e empírica, como a soma numérica de todo o povo, como uma união democrática. Ora, essa confusão inevitável condena a vontade geral à autodestruição. Kant encontra aqui exatamente a crítica rousseauiana da democracia como forma de governo, uma crítica tragicamente ilustrada pela autodestruição da vontade revolucionária através do Terror e da luta das facções. O povo, de fato, exerce, na democracia, ao mesmo tempo o poder legislativo e o executivo. Como poder legislativo, é o querer universal do universal, é a vontade geral. Como poder executivo, é poder sobre o particular, ou seja, a luta de de uma parte contra outra parte, não podendo ser vontade geral. Ora, é a mesma vontade que deve ser um e outro, sem que possamos manter uma distância, graças à ideia representativa, entre a vontade geral, a única legisladora, e a vontade particular do regente encarregado da execução. “A democracia é necessariamente despotismo, pois estabelece um poder executivo onde todos tomam decisões sobre e até mesmo contra um só, que não dá o seu consentimento; é por isso que na democracia, a vontade de todos não é a de todos, o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.”

Assim, o suicídio do Estado, realizado no julgamento do rei e a vontade de um regicídio exemplar ou formal, remetem ao ato inaugural do rei, que, por falta de juízo, como que renunciou sem o saber nem o querer ao seu poder soberano e, através de seu apelo irrefletido ao povo ele mesmo, presente em pessoa, remete a esse suicídio da vontade geral que é a confusão democrática do legislativo e do executivo. “Toda forma de governo que não é *representativa* não é propriamente uma forma de governo, é um caos informe, *eine Unform*, pois o legislador não pode ser em uma e na mesma pessoa o executor de sua vontade (assim como que em um silogismo o universal da premissa maior não pode estar ao mesmo tempo subordinado, enquanto particular, ao universal na premissa menor.) Pode-se conceber, nas formas de soberania monárquica ou aristocrática, diversas modalidades de governo conformes ao espírito do sistema representativo. Pelo contrário, a democracia torna esse sistema impossível, uma vez que o estar-lá em pessoa do povo soberano anula o intervalo representativo, a distância do representante ao representado. O que tornava legítima a transferência de soberania tornava-a mortal desde o início.

O que acabou numa explosão apoteótica no encadeamento dos episódios revolucionários estava presente desde o gesto inaugural, com a inextricável confusão entre as três posições diferentes adotadas simultaneamente por Luís XVI: considerar-se um representante, o representante do povo-unido; deixar deixar esse povo eleger seus representantes, dando-se a representação plena e completa de uma Assembléia Nacional; fazer o povo se apresentar ele mesmo em pessoa, no imediatismo contraditório de um universal agente. Não é certo que o entusiasmo inicial do filósofo o tenha permitido ver essa concatenação desastrosa no primeiro dia. É certo que na noite de sua obra ele o conseguiu perfeitamente.

*

Concluo brevemente.

1º - Há, para Kant, um ponto de virada e como que uma ruptura nos eventos encadeados que constituem a Revolução Francesa? A resposta é: não. A atrocidade do regicídio, ou melhor, o fundamento racional do horror que suscita sua pretensão impossível de ser exemplar, a saber, o *suicídio* do Estado que ele constituiria se ele não fosse simplesmente a máscara do medo, não são desvios. Esse episódio leva ao seu paroxismo uma contradição mortal presente no ato inaugural de 1789. É verdade que o pior nunca esteve assegurado. O rei poderia ter impedido que as ordens se fundissem com os Estados Gerais, assim como após sua fusão em Assembleia Nacional ele poderia ter se resignado a não ser mais que um simples cidadão na República que ele irreversivelmente fez ou permitiu que acontecesse. Os revolucionários poderiam ter desistido de julgar o rei derrubado, evitado perseguir o soberano por seu governo passado. Talvez uma constituição legítima e verdadeiramente republicana, ou seja, representativa, acabasse surgindo das convulsões caóticas que o espectador desinteressado só poderia condenar. O fato é que a reunião legal de Luís XVI do seu povo convocada em 1789 contém o germe de tudo o que se seguiu: a legitimidade da transferência de soberania (da monarquia para a república), a necessidade desastrosa do despotismo (através da confusão democrática poderes) e finalmente a atrocidade do regicídio legal.

2º - Será que esse resultado desastroso – que é preciso aproximar de outros resultados desastrosos da Revolução Francesa, como a auto-destruição da vontade revolucionária no Terror e a eliminação recíproca das facções, como a autodestruição da liberdade republicana no despotismo imperial, como o retorno da guerra externa e da revolução exportada em um desastre militar e a monarquia restaurada reimportada nos veículos do estrangeiro, e que é preciso aproximar também de resultados desastrosos semelhantes que nós vimos se repetir diante de nossos olhos em outra revolução com pretensões universais – leva, para Kant, a uma desqualificação global da Revolução Francesa? A resposta é: não. Para Kant, desde seu começo até o fim, a Revolução Francesa era dupla. Para seus atores, um fracasso: Kant não é, nunca foi e nunca será um revolucionário. À questão do autor, “O que devo fazer?” a resposta é constante e categórica: em nenhum caso a revolução. Um homem ponderado que tivesse a certeza de conseguir fazer a revolução novamente, recusaria, por causa do preço que ela custou. Mas para os espectadores ela é inesquecível. Eles, e apenas eles, veem nela o que ela não foi para os seus atores: uma ideia do direito diante da qual mesmo a honra e o velho ideal da nobreza militar se eclipsam, a ideia republicana (enquanto que para os seus atores ela foi despotismo democrático), a ideia da paz perpétua (enquanto que seus atores travaram uma guerra permanente). Kant nunca foi contra-revolucionário. Mesmo em vista de suas atrocidades, suas misérias e seus crimes - que ele julgava, eu creio, como Hegel, inseparáveis - ele nunca se voltou contra o que chamou em 1798, no singular, “a Revolução Francesa”, através do encadeamento inacabado e imprevisível de seus episódios.

3º - Finalmente, será que esse filósofo das Luzes entendeu suficientemente o significado das revoluções para nos dar ainda uma lição, a nós modernos ou pós-modernos tão indiferentes e esgotados em nossas crenças políticas? Eu ficaria tentado a responder: sim. Ele entendeu um perigo mortal: confundir a unidade impossível de um povo que exerce poder político *em pessoa* e a subordinação indispensável de todas as autoridades à unidade desse povo-unido que elas *representam*. Em uma terminologia que às vezes nos surpreende, ele pensou na Idéia Representativa, que ele identifica com a República, *contra* a democracia. Ele nos lembra com isso, ele nos ensina talvez, que sem a idéia representativa, suas formas

e suas lentidões, a democracia é um nome mal disfarçado para despotismo, ou anarquia ou os dois ao mesmo tempo. Somente a ideia representativa, que mantém à distância a vontade geral, a substância da liberdade, as instâncias ou estados em que essa substância se modifica ou se modaliza, seus regimes, permite um progresso da liberdade na liberdade. Com ela, e apenas com ela, é possível uma *Veränderung*, uma marcha no sensível ou empírico rumo à liberdade racional, rumo à ideia do direito. Sem ela, a troca das figuras históricas, sua substituição incessante, *Wechsel*, se transforma no pesadelo de uma substância que não é uma substância, que se desfaz ao se confundir pela fusão com seus estados, que se devora como o tempo em vez de se estabelecer como razão, que comete suicídio.

Ele também ele também nos ensinou que, apesar disso, não devemos ficar cegos à ideia de liberdade que estava ativa na empreitada, a saber sempre a reconhecer e respeitar os objetivos, a não transformar a evidência de seus fracassos em negação do direito que ela desejava instaurar e do qual, talvez, tenha realmente se aproximado. Em resumo, a não passar de um fanatismo para outro e de um sectarismo da ação revolucionária para um seguidismo da ideologia contra-revolucionária. Vemos como Kant, novo como filósofo, novo porque filósofo, permaneceu longe do que chamamos hoje na França de novo filósofo.

Bernard Bourgeois - Agradeço imensamente a Jean-Marie Beyssade por essa conferência extremamente brilhante e passo a palavra imediatamente aos filósofos antigos, mas também aos novos filósofos, se alguns deles se encontram entre vocês.

Maurice de Gandillac – Apresentar como um ato suicida a convocação dos Estados Gerais parece-me uma má compreensão do caráter tradicional da instituição. Ao reconectar, para além do poder pessoal de Luís XIV e Luís XV, com os hábitos da antiga monarquia, o Rei não renuncia ao fundamento tradicional (mais ou menos mítico) de seu poder (eleição dos reis francos por seus pares, validada posteriormente pelos outros “estados” da sociedade). A novidade foi evidentemente o desenvolvimento da classe burguesa, muito mais importante depois de dois séculos e portadora, no Século das Luzes, de novos valores e uma definição de “nação” que incluía, ao menos virtualmente, uma verdadeira “revolução”, incompatível com os princípios fundamentais da monarquia francesa. Mas não é certo – os cadernos de “queixas” o provam - que mesmo os representantes do Terceiro Estado sentiram desde o início consequências tão radicais e que o Rei mal o podia prever. Sincero em seu desejo de reformas (os discursos de abertura dos Estados Gerais dão um vislumbre impressionante disso), ele esperava de seus súditos - de seus três “estados” – adesão e ajuda. No entanto, a duplicação do Terceiro Estado, ligada à nova estrutura socioeconômica (não ainda política) do reino, abriu o caminho ao que realmente aconteceu e o verdadeiro “suicídio” começa após o transbordamento que permitiu a igualdade numérica entre o Terceiro Estado e os privilegiados, enquanto o Rei, relutante em usar a força, aceita a constituição da Assembleia Nacional, um verdadeiro golpe de força que torna possível o apoio ao Terceiro Estado de uma fração significativa e influente da aristocracia progressista e boa parte do clero de origem popular. O dia em que os delegados das “Ordens”, eleitos em princípio para votar impostos (uma velha tradição há muito esquecida), para ajudar o Estado a restabelecer suas finanças, se colocam como um único corpo representando uma “nação indivisível” (e a palavra “nação” assume então um novo significado em relação ao seu uso constante no Antigo Regime), a soberania do monarca perde seu significado. Mas Luís XVI acreditava que não poderia agir de outro modo e a partir de então ele foi pego em uma espiral, na qual as duas etapas essenciais são não a convocação dos Estados Gerais, mas primeiramente a capitulação do Jeu de Paume, depois a aceitação de uma Constituição que, apesar do direito teórico de veto (praticamente tão pouco aplicável do que os obstáculos que, sob a nossa Quinta República, um presidente de coabitação pode se opor a um

primeiro-ministro se apoiando em uma maioria resultante de eleições livres) fez do Rei uma espécie de peça decorativa, não tendo mais aquela legitimidade teórica e mítica que permite a sobrevivência das monarquias inglesa, holandesa ou escandinavas (o caso do descendente espanhol de Luís XIV ser hoje um pouco “anormal” e “marginal”).

Jacques Merleau-Ponty – Eles não tinham lido Kant.

Jean-Marie Beyssade – Parece-me que na questão do sr. de Gandillac, é preciso distinguir dois aspectos que colocam questões, tanto um como o outro. O primeiro aspecto diz respeito à história efetiva das instituições da monarquia e é através dela que o senhor começou fazendo sua pergunta, quando o senhor estava falando sobre a prática habitual da monarquia. A segunda questão diz respeito à interpretação que Kant dá do fenômeno. Prefiro responder à segunda, dizendo apenas uma palavra sobre a primeira. Parece-me que, de fato, em 1789, a convocação dos Estados foi sentida mais como um retorno a uma tradição suspensa por dois séculos do que como entrada em um novo universo. Mas deixo isso de lado.

É sobre a questão relativa a Kant que eu gostaria de lhe responder: Kant viu o ato suicida na própria convocação dos Estados Gerais, ou apenas no segundo momento que o senhor assinala, o tipo de deixar acontecer do Rei que permitiu ao que no direito tradicional não eram mais que Ordens separadas (cada uma com uma voz levada ao Rei como uma espécie de reivindicação ou indicação, permanecendo a decisão com o Rei) que se fundissem para produzir o que foi chamado doravante a Assembleia Nacional, e depois a Assembleia Constituinte? Quando ocorre o suicídio? Acredito que se pudéssemos observar as *Reflexionen* sobre as quais, por falta de tempo, não pude falar longamente, veríamos que Kant, se assim posso dizer, refinou sua análise na medida em que o desdobramento das consequências revolucionárias lhe permitiu conscientizar-se das origens disso que ele viu de certa forma, no dia a dia, surgir na história da Revolução, enquanto esperava seu jornal diário. Em particular, há uma reflexão interessante, a *Reflexion* 8055. É uma reflexão em que Kant se pergunta sobre o momento exato em que o desinvestimento do poder realmente ocorreu, e ele diz que foi quando as Ordens se reuniram. E ele se pergunta naquele momento: devemos chegar à conclusão de que um soberano não tem o direito de convocar as Ordens? Sua resposta me parece equívoca. Ele diz isso: “Ele pode, mas apenas para deliberar sobre um direito que uma Ordem tem face às outras relativamente à vontade geral do Rei, que neste caso detém a terceira voz”. E Kant escreve ainda: “assim, a coalizão das Ordens foi justamente o que estabeleceu um contrapoder em face do Rei”. Esse texto vai completamente no seu sentido, e ele identifica o momento da subversão, da passagem de uma soberania a uma outra, a essa coalizão de ordens. Mas veja que na *Doctrina do Direito* publicada, a nota do parágrafo 52, é à reunião dos *Estados* gerais que Kant atribui a origem da subversão. Poderíamos discutir em termos históricos, mas, do ponto de vista kantiano, é certo que há que se procurar a origem do momento-origem e que Kant não cessa de regredir na identificação desse momento.

Maurice de Gandillac – Sua segunda resposta é muito esclarecedora sobre as hesitações de Kant, mas lamento um pouco que o senhor tenha respondido tão brevemente nisso que diz respeito à oposição entre duas concepções de legitimidade. Parece-me que Kant, bem menos empirista do que Aristóteles (para quem o poder é válido quando serve ao “bem comum”, sendo esta também, mais ou menos, a posição de São Tomás), tem uma ideia contestável de instituições monárquicas, aplicando-as de certa forma o critério que será o da República e que faz do povo “indivisível” o portador da única autoridade legítima.

Jean-Marie Beyssade – Está certo. Mas eu acho que o que o senhor disse sobre a monarquia tradicional, e que teria sido inquestionavelmente aceito na própria forma em que o

senhor perfeitamente o enuncia por alguém do século XVII ou pelo Duque de Saint-Simon, não teria sido admitido (esta é a reserva que me permitiria fazer), não teria sido admitido... pelo próprio Luís XVI! Luís XVI não é um contemporâneo de Luís XIV ou mesmo de Saint-Simon. Certamente, Luís XVI nutre-se muito mais que Kant da tradição monárquica. Acrescento que ele é muito menos estúpido do que eu deixo transparecer, simplesmente para fazer as pessoas sorrirem no final de uma palestra um tanto pesada. Ora, Luís XVI certamente não teria se recusado a transcrever a escolha mítica da Monarquia pelo conjunto do povo, na origem do conjunto da dinastia e remontando ao passado originário da dinastia, de tal maneira... a palavra *responsabilidade* não é boa, digamos antes reconhecimento que a universalidade efetiva do povo reunido, se fosse efetiva e se estivesse reunido, produziria diante dele uma lei mais forte do que seu direito como indivíduo. Prova disso é que, na sessão régia após a convocação dos Estados Gerais, e antes do momento propriamente revolucionário liderado por Sieyès, o rei de alguma forma virou para esses novos representantes e disse-lhes: “Ajudem-me a fazer essa tarefa que todos juntos devemos fazer pelo povo; se os senhores não a fizerem, eu me considerarei como o único representante (é ele quem disse isso, e não Kant) do povo unido”. Em outras palavras, ele admitiu – o conjunto de suas palavras e de suas ações provam isso claramente, até nesta estranha defesa que ele avançou e que o conduziu, no fundo, até o cadafalso - ele sempre de alguma forma aceitou a ideia de poder e de se justificar à nação reunida.

Bernard Bourgeois – Retornemos a Kant. Eu gostaria de fazer uma curta observação a propósito do problema que Maurice de Gandillac levantou. O senhor insistiu muito em uma espécie de continuidade que houve entre a convocação dos Estados Gerais e o regicídio. Mas eu penso que Kant, no entanto, marcou bem a diferença. Luís XVI cometeu apenas um grande erro de julgamento. Ele violou o imperativo da prudência. Os regicidas, eles, cometeram o crime inexprável, eles violaram o imperativo categórico moral jurídico, e eu penso que o grande ponto de virada da Revolução Francesa para Kant, este foi precisamente o regicídio, porque a razão prática foi violada diretamente por aqueles que foram os detentores. Eu suavizaria, no que me diz respeito, a afirmação da continuidade; ela existe, mas há ainda assim uma diferença absoluta entre um erro de julgamento e o crime inexprável.

Jean-Marie Beyssade – Eu creio que o senhor tem razão, que se trata de um problema de equilíbrio a ser resolvido entre dois aspectos complementares e que o senhor o configura talvez de uma forma diferente daquela que eu fiz. Pois eu penso que não devemos esquecer também que o regicídio não foi para Kant esse erro diabólico que seria impossível para o homem; o homem se aproxima do diabólico, mas o diabólico permanece além do que um homem pode fazer...

Paul Ricoeur – Gostaria de expressar uma dúvida que diz respeito ao pressuposto epistemológico de toda a sua análise. A minha dúvida é relativa à sua aplicação à esfera prática das categorias do entendimento, concernentes à *Crítica da razão pura*. Mas acontece que de todas as categorias (mais particularmente a de relação) você privilegiou a de substância. Não há o risco de endossar um certo substancialismo monárquico? Uma vez que a história produziu a identificação da monarquia com a representação única do povo, há espaço apenas para a *Wechsel*, como uma mudança interna da monarquia. A possibilidade de uma mudança de substância - de uma autêntica *Veränderung* – que a sequência de categorias teria permitido, é assim evitada. Eu temo que haja um tipo de endurecimento inicial que se impõe posteriormente a todo o processo. A história perde sua especificidade: o erro inicial é o erro final. Daí as duas questões que submeto ao senhor: como Kant foi capaz de pensar a República sem torná-la a alternativa obrigatória à monarquia? E se não ocorreu nada de real importância, não deveríamos concluir que há não houve regicídio, mas sim suicídio do Rei.

Jean-Marie Beyssade – Suas questões são como sempre muito importantes e muito centrais para isso que nos ocupa. Eu tentarei dissociar a primeira, que é de princípio, sobre o emprego das categorias do entendimento, da segunda e da terceira, que são sobre aplicação de um pensamento acerca da continuidade histórica da Revolução. Quanto ao primeiro ponto, contentei-me de fato em utilizar o que concerne uma das categorias e sua aplicação na primeira *Analogia da experiência*, mas isso porque o problema concernente aqui à revolução é um problema de mudança. Mas acontece que essa dupla kantiana *Veränderung/Wechsel*...

Paul Ricoeur – A gente deveria estar na terceira *Analogia da experiência*...

Jean-Marie Beyssade – Contudo, é na primeira que há essa oposição entre substância e modos da substância; e me pareceu – talvez eu tenha me equivocado – que frequentemente mesmo os comentadores da razão teórica em Kant tinha um pouco de dificuldade em tornar inteligível essa distinção entre *Veränderung* e *Wechsel*. Eu creio que ela é muito importante, e eu estou seguro de que ela se aplica exatamente no quadro da Revolução. Eu tentei mostrar a vocês com a fórmula kantiana: em que condições uma mesma liberdade substancial pode se manter através da diversidade de seus estados? Haveria certamente um problema de princípio relativo à aplicação das categorias do entendimento à filosofia prática, mas eu recorro ao que é isso o que o próprio Kant faz na *Crítica da Razão Prática* mostrando, em diferentes lugares, que se pode utilizar as categorias do entendimento para determinar graças a elas, de um ponto de vista prático, um certo número de objetos práticos. Assim em muitas tábuas da *Crítica da Razão Prática*... Eu não creio que haja aí uma dificuldade de princípio em relação a Kant.

Eu passo agora às questões que o senhor colocou em relação à continuidade histórica e à impossibilidade, se eu compreendi bem o senhor, de sair de um pensamento monarquista e da continuidade monarquista com uma análise kantiana. Eu não compreendi bem se a sua objeção era uma objeção que o senhor dirigia – sendo como eu, eu o imagino, um republicano, um democrata moderno – ao pensamento kantiano, para dizer: ele não tinha o direito de...; ou se o senhor pensou que eu tenha talvez enrijecido ou forçado o pensamento de Kant sobre esse ponto. Naturalmente a resposta esperada não é a mesma nos dois casos. Eu imagino crer que as duas caminham juntas e eu diria aqui: Kant não considera como diabólica a ruptura que faz passar de uma constituição monárquica a uma constituição não monárquica por um golpe de força. Ele se opõe menos a isso – ele ao mesmo tempo se opõe e não se opõe, é preciso recordar sem cessar as duas coisas – uma vez que para ele todo corpo político qualquer que ele seja sempre começou por um ato de força. O monarca Luís XVI, quando se volta muito, exerce um poder cuja origem vem de um ato de força; e é por isso que, para Kant, no dia seguinte a uma revolução exitosa, o mesmo tipo de análise que interdita todo direito de rebelião contra Luís XVI, na véspera de 10 de agosto ou, com mais forte razão, na véspera da reunião ou coligação de Ordens, interdita contra a Convenção a Guerra da Vendéia. Do ponto de vista de Kant, todo corpo político nasce sempre em um ato de força, tanto os corpos monárquicos como os outros. Simplesmente lhe parece haver uma contradição fundamental e uma espécie de suicídio em querer inscrever, num ato de reivindicação legal e que seria um modelo para a eternidade, uma espécie de filme que as pessoas assistiriam todos os anos para ensinar-lhes o que deve fazer, o julgamento do Rei pretendendo condená-lo formalmente. Fazer isso, para Kant, é inscrever a impossibilidade de retorno ao estado de direito. Se estivéssemos satisfeitos em matar o rei, como a família do czar massacrado na Rússia, isso não impediria de forma alguma que nascesse um novo corpo político no lugar do anterior. Seria um abismo, mas não um abismo sem volta: o que é importante na expressão kantiana do “abismo sem retorno”, o que coincide com o suicídio, não é o fato de matar um monarca e de produzir um novo regime por um ato de força.

Gostaria de dizer que, para Kant, este é o cascalho da vida política; esta violência inicial pode fazer nascer repúblicas bem-feitas depois de monarquias mal-feitas; e se as repúblicas são bem-feitas, pouco importa que elas tenham nascido desse ato de força. O filósofo da história as apreciará como progresso. Kant nunca teve apreciação e condenação contrarrevolucionárias. Mas o fato é que a vontade de registrar o julgamento do soberano passado como ato jurídico, constituindo a base sobre a qual o novo corpo deve ser constantemente fundado de novo política, se a levamos a sério, é autodestrutiva. E talvez Saint-Just tivesse pensado a mesma coisa que Kant neste ponto preciso. Ele teria se recusado a fazer do julgamento de um rei por sua administração passada, demandando a este de responder por suas faltas como se tivesse violado as leis, o ato de nascimento de uma república. Não acredito que a análise kantiana interdite nem um pensamento republicano nem um pensamento de progresso histórico; mas eu creio que ela descarta, ao mostrar suas implicações autodestrutivas, um certo pensamento do nascimento de uma República, um pensamento que mais uma vez não foi o de todos os revolucionários, mas foi o da maioria, aqueles que optaram por conduzir o julgamento como eles escolheram conduzi-lo.

Jacques D'Hondt – O senhor apresentou, com grande precisão e rigor, algumas das ideias de Kant sobre a Revolução Francesa em um determinado momento de seu desenvolvimento intelectual, e o senhor o fez, creio eu, endurecendo algumas de suas posições. Ficou mais claro. Mas parece-me que, no final de sua vida, Kant matizou consideravelmente suas opiniões anteriores, retomando-as em uma síntese abrangente e retornando a alguns dos julgamentos que havia feito antes. Pois, nas famosas páginas de *O Conflito das Faculdades*, não somente ele fala da revolução de um “povo rico em espírito”, o que rejeita todas as hipóteses reacionárias sobre a Revolução (a conspiração maçônica, as facções, os revolucionários minoritários que tomam o poder etc., tudo isso é varrido), ele não apenas se arrepende, mas ele diz, e em termos próprios, que as coisas parecem retomar a antiga via; não apenas ele declara, você o recorda, que é um fenômeno que jamais será esquecido (e isso confirmaria sua interpretação de que ele aprova principalmente as ideias da Revolução Francesa), mas acrescenta que pensa - e não se pode acreditar que não espere - que ela vai recomeçar. É em 1798, quer dizer, em um momento em que a Revolução está em perigo e em que se pensa que ela vai fracassar - foi nessa época que Kant escreveu que “este evento é muito considerável, muito intimamente entrelaçado com os interesses da humanidade e de uma influência muito ampla em todas as partes do mundo para que os povos não se recordem dele na ocasião de circunstâncias favoráveis e não sejam incitados por essa memória viva a repetir tentativas da mesma natureza”. É quando mesmo uma retificação da ideia de um suicídio da unidade nacional, ou de um suicídio do Estado, que esse tipo de convite aos povos, para depois tentarem recomeçar na mesma direção, apesar dos erros, apesar dos crimes, apesar dos horrores, apesar das misérias. Kant de forma alguma pensa que devemos parar por aí.

Jean-Marie Beyssade – Permita-me duas ou três observações sobre o que o senhor disse. A primeira: é bem verdade que o pensamento de Kant sobre a Revolução Francesa está à escuta do que se passa. Kant pensa que o julgamento final talvez ainda esteja por vir. Esse tipo de atenção continuada e a recusa em particular em condenar um empreendimento revolucionário por um momento de fracasso são muito importantes, eu concedo de bom grado ao senhor. Eu me permito apontar duas coisas que me impedem de conceder algo ao senhor, uma vez que eu concordei com a atitude a se adotar.

A primeira diz respeito à nota sobre o regicídio na *Doutrina do Direito*. Quase não há textos posteriores. O senhor sabe que a *Doutrina do Direito* é mais ou menos contemporânea ao texto sobre o *Conflito das Faculdades*. Portanto, acredito que o convite kantiano aos

povos para refletirem sobre esse espetáculo extraordinário e inesquecível proporcionado pela Revolução não contradiz absolutamente a condenação visão radical da empreitada do regicídio tal como ela foi realizada. Acho que mesmo o senhor me concederia que, quando ele diz “espero que o povo tente novamente o que foi tentado”, ele não quer dizer “eles tentarão repetir o julgamento de um novo Luís XVI da maneira como foi feito”. Esta leitura está excluída. Portanto, não acredito que se possa extrair um argumento de uma evolução histórica do pensamento kantiano para enfraquecer sua análise do regicídio.

Daí o meu último ponto, que diz respeito à filosofia prática e não à filosofia da história. Parece-me que as duas considerações devem ser cuidadosamente distinguidas. Tentei fazer isso ainda mais claramente em meu pequeno argumento do que em minha palestra. Do ponto de vista da ação (o que você deve fazer?), o texto kantiano é absolutamente constante, indiscutível; não devemos voltar a isso: você não deve nunca fazer a revolução, está incondicionalmente condenado, na *Teoria e Prática* e na *Filosofia do Direito*.

Jacques D’Hondt – Sim, mas não no *Conflito das Faculdades*.

Jean-Marie Beyssade – O *Conflito das Faculdades*...

Jacques D’Hondt – Não no texto que acabei de ler, que diz o contrário...

Jean-Marie Beyssade – De jeito nenhum. O *Conflito das Faculdades* declara o que um espectador que está a várias centenas de léguas de distância, e que não conhece a menor tentação de ação revolucionária, pode extrair como sinal de esperança de um grande crime, bem como de grandes aproximações e grandes tentativas. Como espectadores, tenho vontade de dizer, repetindo Kant, que os povos devem compreender tanto o que torna inesquecível a empreitada dos revolucionários quanto por que, do ponto de vista prático, o modo como procederam é incondicionalmente condenável. Há muitos filósofos que se recusam a distinguir o ponto de vista prático do ponto de vista da filosofia da história. Talvez o senhor seja um desses e isso é perfeitamente legítimo, mas é certo que essa não é a posição de Kant...

Jacques D’Hondt – É um ponto de vista prático que consiste em dizer: os povos, por ocasião de circunstâncias favoráveis, serão encorajados a repetir tentativas da mesma natureza. Não é sobre o passado...

Bernard Bourgeois - Sim, eles serão incitados; isso não quer dizer que eles terão razão de atenuar novamente o direito violando-o!

Jacques D’Hondt - O contexto é um contexto de reprovação do que se produz. As coisas parecem trazer tudo de volta à velha via...

Jean-Marie Beyssade – Não, Sr. D’Hondt. Esse não é um contexto de desaprovação do que se produz, é o contrário. É a afirmação, como o senhor mesmo escreveu em outro lugar, perfeitamente corajosa e clarividente, de uma esperança que não é afetada pelos fracassos factuais constatados. Não se esqueça que é no mesmo texto em que se encontra a frase de Kant: “Um homem que tivesse a esperança de realizar essa revolução pelo mesmo preço, não o faria...”

Jacques D’Hondt - “Ao mesmo preço”, certo! Sobre o regicídio, concordo plenamente com o que o senhor disse. Quando o senhor - com Kant, é claro, em certos momentos de sua palestra -, disse que a convocação dos Estados Gerais e o que dela se seguiu, a colocação em contradição de certos aspectos da Revolução consigo mesma foi um suicídio do Estado e, portanto, conseqüentemente um suicídio de qualquer Estado e do futuro do Estado, também concordo que Kant disse isso. Mas no *Conflito das Faculdades*, na passagem que cito, parece-me que ele propõe uma outra ideia...

Bernard Bourgeois – A paixão revolucionária... Senhorita Souriau, muito rapidamente, passo-lhe a palavra.

Anne Souriau - Eu queria perguntar-lhe se Kant levou em conta toda a reflexão que havia ocorrido antes dele sobre esses problemas do regicídio, do julgamento de um rei, ou se ele falou como se a questão fosse totalmente virgem. Porque havia toda uma tradição de reflexão sobre este assunto, na Idade Média, no século XVII. Kant também leva em conta esse precedente que foi a Revolução Inglesa? De fato, não foi a primeira vez que na Europa se fez uma revolução e se cortou a cabeça de um rei!

Eu também queria perguntar se ele levou em conta a história dos Estados Gerais, mas a questão já foi colocada.

Por fim, buscando se houve uma ruptura entre essa tradição de reflexão e Kant, queria lhe perguntar se você não acha que a novidade consiste na substituição da ideia de *vontade geral* pela de *interesse geral*? Essa novidade vem de Rousseau, mas Kant a retomou. Foi na noção de interesse geral que se baseou a tradição medieval de distinguir entre o Príncipe e o Tirano, e legitimando a acusação do Tirano e até mesmo o tiranicídio. Por outro lado, outra novidade pode ser a busca por uma fonte de legitimidade de poder imanente à sociedade. Já a tradição, com a ideia de direito divino, admitia uma fonte de legitimidade transcendente. Deus dá ao Príncipe a missão de governar no interesse geral do povo; se o príncipe falhar nesta missão e governar de acordo com um interesse particular ele pode então ser deposto, seja pelos representantes legais do povo (na tradição tomista), ou pelos representantes legais de Deus (segundo João de Salisbury).

Jean-Marie Beyssade - Minha resposta é sim. Sim, Kant leva em conta a tradição que o precedeu. Ele também cita a execução de Carlos I em *Teoria e Prática*. Ele discute, tanto a propósito do problema do tiranicídio tanto no que diz respeito ao direito de rebelião, as posições dos teóricos do direito natural. Frequentemente, para fundar o absolutismo, eles recorreram a uma fonte que o senhor chamaria de imanente, que nós chamaríamos de imanente, isto é, produzida pela constituição do próprio corpo coletivo. Não sei se o senhor falaria em Hobbes de uma fonte imanente ou não; mas é certo que Kant pensou nisso, pois intitulou "de Contra Hobbes" uma seção de *Teoria e Prática*. Há lá uma justificação possível do poder absoluto de um monarca sem recorrer no início a uma fonte transcendente.

Anne Souriau - Ao passo que o direito divino apela a uma fonte transcendente, não apenas à sociedade, mas também ao mundo. Na verdade, minha pergunta não era sobre Hobbes, que rompeu justamente com essa tradição, mas sobre a tradição medieval e clássica, às vezes incompreendida no século XVIII.

Catherine Kintzler - Gostaria de voltar brevemente a essa distinção entre espectador e ator. Somente os espectadores teriam visto na Revolução Francesa aquilo que ela não foi para seus atores. Não tenho tanta certeza de que os atores não tenham visto essa contradição que o senhor colocou no centro de sua apresentação, uma contradição entre ruptura e continuidade, e sobretudo a contradição que está no texto de querer manifestar a ruptura. O senhor mesmo retomou a análise de Saint-Just, que viu perfeitamente esta contradição. E eu gostaria de acrescentar um segundo exemplo: é a própria palavra terror, porque o nome, Terror, não são os outros que o deram, são as mesmas pessoas que o exerceram é quem o nomearam. Então eles viram que havia algo a ser pensado. Então eu concluo acerca disso que eu concordo com o senhor em chamar de *desastre* o fato de que o pensamento não pode mais ver a si mesmo e, portanto, haveria escuridão total para o pensamento - e aqui vou parafrasear o

título de um dos últimos livros de Alain Badiou, *Um desastre obscuro* -, que haveria uma total forclusão para o pensamento. Mas não tenho certeza de que o regicídio deva ser chamado de *desastre*, justamente por causa dessa abertura, dessa divisão que é introduzida.

Em todo o caso, agradeço por haver rejeitado a noção de desvio que foi, a meu ver, tese calamitosa do Bicentenário da República. Comemoramos 1789, mas não o Bicentenário da República, nem o do regicídio e, no entanto, você se reconectou perfeitamente com a tradição de homogeneidade de pensamento na Revolução Francesa e eu queria agradecer por isso.

Jean-Marie Beyssade - Um ponto que me parece interessante para discutir com a senhora, que o conhece tão bem, é o seguinte: como pensar a relação entre o espectador kantiano, que assiste ao evento no qual não é não um ator, como uma peça exemplar de teatro, e os revolucionários, que são os atores da Revolução, mas também seus próprios diretores, com um gosto pelo teatro que pode fazer sorrir quando se diz que hoje vivemos na civilização do espetáculo com meios midiáticos? Vejamos como os atores da Revolução falam deles mesmos, que vontade eles têm de reunir nações, como em uma espécie de grande teatro de estilo italiano! Venha e sente-se, a senhora ouvirá um espetáculo extraordinário! Há de fato uma forma de encenação e de atuação que não separa os dois. Talvez eu tenha acentuado a fronteira entre atores e espectadores.

Dito isto, e este é o seu segundo ponto, creio que precisamente, tanto para Kant como para Aristóteles, uma coisa é purgar no teatro um certo número de paixões, outra coisa é agir na vida (mesmo que se diga que ao mesmo tempo se encena), atuar como ator histórico não no palco do Mundo, mas na efetividade histórica dos acontecimentos.

Uma reflexão sobre o caso de Saint-Just é aqui bastante interessante. Saint-Just, como também Robespierre - neste ponto não se separam -, tinha vontade de tratar o Rei como inimigo. Eles queriam cimentar um novo estado, cimentar o novo corpo político com o sangue de um rei. Esta é uma maneira perfeitamente compreensível para Kant de dar origem a um corpo político. Eu quero dizer que pelo menos eles não agem por medo. Medo, medo da Contrarrevolução, eis o que não se pode suspeitar em Saint-Just! Acho que seria interessante perguntar a cada um de nós o que pode atraí-lo e repeli-lo nessa maneira de fazer as coisas. Convir que Luís XVI não pode ser julgado porque não é justo condená-lo, mas acrescentar que é matando-o que vamos, graças ao seu sangue, reunir a verdadeira novidade da revolução na exclusão desta antiga tradição: aqui está algo que tem grandeza, aqui está algo cuja grandeza Rousseau teria sentido. Para ele essa era a grandeza do cidadão, ela coincidiria com algo que hoje com razão nós chamaríamos, com justiça, de exclusão. É fundar a universalidade republicana sobre a exclusão do passado. Ora, toda corrente de nossa modernidade de hoje luta contra, e sente como um tipo de horror, e tenta dissimular o fato que Saint-Just enunciava: "Não o julguem, mas sim o apunhalem ou em todo caso apressem-se em fazer parecer que o julgam, pois, não se esqueçam que cada um ao redor de nós tem o direito de o apunhalar, e que o atraso é tal como se não o tivessem feito". Vejam o que tentavam dissimular os historiadores de trinta ou quarenta anos atrás - hoje em dia eles colocaram muita água em seu vinho, por assim dizer -; eles tentavam dissimular esse apelo ao assassinato e não apresentavam, de maneira nenhuma, esse semblante de Saint-Just. Parece-me que a grandeza de Saint-Just é ter sabido que era isso o que ele demandava, tê-lo querido. E a maioria da Convenção, por sua vez, não pôde extirpar a impressão de que aquele discurso dizia com força extraordinária algo que acabaria custando a cabeça do rei, mas ela não queria seguir esse caminho. Ela foi já, de qualquer maneira, mais moderna. É isso que dizia Saint-Just; ela já sabia que ele não seria majoritário e dizia: "Com o gosto

dos Modernos, vocês não teriam coragem de fazer isso, vocês tentaram encontrar outros vieses”, mas ele próprio tinha o sentimento de ser de qualquer maneira...

Catherine Kintzler - Esta exclusão não é uma forclusão para o pensamento, é o que indica a palavra “terror” e por isso penso que não é um desastre, porque há algo a pensar e que está indicado no próprio ato.

Bernard Bourgeois – Não seremos expulsos pelos vigias, entretanto, eu penso que é preciso nos apressarmos.

Béatrice Longuenesse - Sinto-me um pouco perplexo com o uso do par *Wechsel* e *Veränderung*. Parece-me que na primeira *Crítica* não há, de um lado, processos temporais que seriam *Wechseln* e, de outro, *Veränderungen*. É o *Wechsel* mesmo que nada mais é do que a *Veränderung* de uma substância: o argumento de Kant consiste em dizer que se pode perceber as *Wechseln*, ou seja, a passagem de um estado a um outro estado, apenas porque há continuidade de uma substância que *sich verändert*. Portanto, não vejo muito bem como se pode fazer uso desse par de termos para além da afirmação da identidade dos dois processos: a mudança de estado e a alteração da substância idêntica a si mesma. Agora, parece-me que o que você tentou nos explicar - mas talvez eu tenha compreendido mal - foi que o erro dos revolucionários, que só prolongou a catástrofe iniciada pelo próprio Luís XVI, foi ter acreditado que se podia *Wechseln* o que era uma substância: havia uma liberdade substancial que, portanto, não se deveria ter buscado em *Wechseln*. Mas, na realidade, é claro, ninguém pode decidir sobre *Wechseln* uma substância: a introdução desse conceito não me parece esclarecedora.

Também me pergunto se você estava certo ao introduzir o conceito de substância no domínio prático. Isso parece muito mais hegeliano do que kantiano. A própria ideia de “liberdade substancial” parece estranha quando se trata de Kant. A convocação dos Estados Gerais e a situação jurídica por ela criada podem ser analisadas por Kant em termos de liberdade substancial? Eu não acredito. É um exercício de liberdade, mas não se trata de uma liberdade “substancial”. Em contraste, Hegel, por sua vez, analisará bem o processo revolucionário em termos de uma continuidade para além da catástrofe: há de fato para ele uma liberdade substancial - à la *Sittlichkeit* - da qual a revolução é apenas a forma catastrófica da mudança de estado, *Wechsel* de um estado para outro, sem ser *Wechsel* da própria substância.

Minha última pergunta: fiquei muito interessado no que você disse sobre a transição de 10 de agosto para 11 de agosto de 1792, quem é cidadão em 10 de agosto volta a ser cidadão em 11 de agosto, mas entre os dois passamos pelo estado de natureza. Não é isso que caracteriza o raciocínio de Kant sobre a Revolução Francesa: a descontinuidade radical representada pela passagem pelo estado de natureza, aí está a catástrofe? Por outro lado, o par *Veränderung* (da substância)/*Wechsel* (dos estados) vale na ordem de entendimento, mas não no da razão prática, que é completamente estranha à ideia de substância e, portanto, de continuidade *substancial*.

Jean-Marie Beyssade - Difícil responder rapidamente a uma pergunta complexa e a alguém que sabe mais do que eu sobre a primeira *Crítica* e sobre a terceira. Primeiramente, temos que nos por de acordo - e este não é o caso segundo os comentários atuais e especialmente as traduções da *Crítica da Razão Pura* – sobre o fato de *Wechsel* designar a relação dos diferentes estados que se substituem um ao outro dentro de uma mesma substância que muda. Quanto a isso, creio que estamos de acordo, mas como é justamente isso que normalmente não é compreendido pela maioria dos leitores, preferi começar por aí.

Passo agora à sua pergunta. Distingamos: (1) na filosofia teórica, (2) na filosofia prática.

(1) Na filosofia teórica, Kant acredita ser necessário provar que há sempre a mesma substância na natureza, nos fenômenos da natureza, uma substância que nos permitirá compreender a oposição entre diferentes estados (ainda não disse sucessivos) como uma mudança. Dito de outra maneira, no pensamento kantiano é preciso fornecer uma prova: é por isso que as analogias da experiência são princípios que exigem, certamente, não uma demonstração ostensiva, mas uma prova. É preciso provar o que não é evidente. Nós poderíamos muito bem conceber, pelo menos a modo de hipótese, um universo onde não se pudesse encontrar substância. Nesse momento não poderíamos ter experiência: hipótese perigosa ou assustadora, se não houvesse causalidade... No pensamento kantiano, o estabelecimento de uma unidade sob, através e na diversidade dos modos que se opõem uns aos outros não é dado imediatamente, ela deve ser deduzida. Sem ela, haveria o que talvez nem se possa chamar *Wechsel*, pois *Wechsel* no sentido exato do termo implica uma forma de sucessividade e, portanto, uma substância que tem ela própria o fenômeno da *Veränderung*.

(2) Mas chegando à filosofia prática, é exatamente essa categoria que Kant aplica; é exatamente nesse sentido que ele a aplica; e é precisamente por isso que ele diz que, no caso de uma reforma, há uma única e mesma vontade legislativa geral que, do princípio ao fim, passa do regime anterior à reforma ao regime posterior à reforma. Tomemos o exemplo da Inglaterra, não Charles I decapitado, mas a evolução da monarquia britânica desde a dinastia de Hanover. Bem, não temos nenhuma cabeça decepada. Nós temos uma continuidade. E nesse sentido preciso pode-se sustentar, para Kant, que há substâncias livres e, nesse sentido, uma liberdade substancial. Falaremos no caso da Reforma, senão no caso da Revolução, de um e mesmo ser substancial, e esse ser substancial é uma vontade, uma vontade geral que se mantém por diversos modos, por exemplo, um exercício diferenciado de governo, a emergência de um gabinete depois de um gabinete responsável. No caso de uma reforma, você tem um contraexemplo de sua recusa em aplicar a categoria de substância, no sentido da primeira analogia da experiência, à liberdade. Eu termino com o caso de uma revolução, um caso muito fascinante, em que Kant (talvez ele esteja errado ou talvez certo) desde o primeiro dia de sua vida até o último, não variou. No caso de uma revolução, você não tem essa unidade substancial de uma mesma vontade livre passando de um estado para outro. Você tem, contudo, uma França, como dizemos, uma França do Antigo Regime e uma França da Revolução e uma França após a Revolução. Mas se houve revolução e na medida em que houve revolução, para a filosofia prática não há mais unidade de substância. Para Kant, o que um Tocqueville fará é filosofia teórica. Poder-se-á bem dizer que há as mesmas estruturas administrativas, que há coisas comparáveis, que o Antigo Regime e a Revolução se encontram em continuidade, mas isso é um outro problema. Deixei-o inteiramente de lado, e talvez seja nisso que a filosofia preferiria ser enxertada de história e de esperança.

Mas se voltarmos à filosofia prática propriamente dita, devemos reconhecer que para Kant não há uma única substância de liberdade que se transforma desde o Antigo Regime até a Revolução. Tal foi a loucura criminosa e ao mesmo tempo impossível - e por isso confirma a primeira analogia da experiência - dos revolucionários franceses quando fizeram o processo da maneira como quiseram conduzi-lo, isto é, julgando o Rei como um acusado que teria de responder por crimes. Eles quiseram projetar uma substância se modificando lá onde era impossível fazê-lo. A sentença de morte terá sido como uma ilustração, no domínio prático, disso que é no domínio teórico a hipótese do caos, se não houvesse continuidade e se indiferentemente o cinábrio fosse vermelho e verde, etc. Do ponto de vista prático, isso é exatamente o que foi a Revolução Francesa, mas não do ponto de vista da filosofia da história. Para aqueles que a fizeram, foi isso o que fizeram. E não havia vontade contínua,

razão pela qual o procedimento não fazia sentido. Aliás, Saint-Just sabia disso bem e Saint-Just pouco se importava: ele pediu a cabeça do rei e seu sangue, era disso que ele precisava. Não foi um castigo justo. Mas aqueles que queriam uma justa punição, de certa forma contrariavam a condição de possibilidade de continuidade da liberdade. Veja, parece-me que temos aqui uma ilustração dessas categorias de mudança.

Pierre Osmo - Gostaria de voltar mais uma vez sobre o ponto do ato inaugural e do suicídio do soberano. Nós podemos julgá-lo apenas do ponto de vista da razão prática pura? É de qualquer maneira um ato histórico e me lembra irresistivelmente um modelo do ato histórico inaugural em Kant, que é o ato pelo qual a natureza soberana renuncia ao seu poder (em suas *Conjecturas sobre os primórdios da história humana*): ela permite ao homem em definitivo desobedecer ao instinto e a dar a si mesmo uma lei diferente do instinto, pelo que a liberdade emerge ao mesmo tempo em que a razão. E isto talvez não seja o projeto de moralização que está ocorrendo, mas é pelo menos o processo de civilização. Se não queremos nos colocar do ponto de vista de uma moralização do homem, mas do ponto de vista de um progresso do cosmopolitismo, e se apenas a partir disso, podemos nos ater apenas a este julgamento sobre o ato inaugural pelo qual o Rei convoca os Estados Gerais e dizer: é apenas um erro de julgamento, ainda que muito grave? Não se pode julgar isso de outro modo e dizer que, tal como a natureza, o Rei talvez seja aquele que sabe melhor que o povo o que é bom para o povo ao convocar os Estados Gerais, com todo o processo de contradição que irá se seguir, mas é o progresso do cosmopolitismo e pode haver aí uma moralização do homem sem um progresso do cosmopolitismo até a solução dessas contradições?

Jean-Marie Beyssade - Não devemos ser teimosos quando podemos estar errados. Não quis dizer, mas talvez o tenha dito sem querer, que no ato inaugural de convocação dos Estados Gerais, havia para Kant apenas erro de julgamento, estupidez do ponto de vista teórico do Rei em relação a si mesmo, mas também violação e destruição do direito do ponto de vista da liberdade. Se eu permiti que isso fosse compreendido, eu errei. Eu só queria salientar que havia isso *também*. Parece-me que todas as análises durante um século ou um século e meio tenderam a obscurecer esse ponto, a fazer de Kant alguém que não reconheceria este ponto. Parece-me muito importante para um pensamento exato não ter medo de dizer o que é uma verdade, mas uma verdade parcial. Por que estou dizendo que é uma verdade parcial? Porque eu creio que o senhor tem razão; a isso devemos acrescentar o segundo aspecto: nesse ato de convocação dos Estados Gerais, para Kant, é verdade que também há algo bem diferente. Poderia ter havido apenas o segundo aspecto, se o monarca Luís XVI não tivesse sido o que ele era, se tivesse sido como a Natureza, isto é, aquele que quer o bem por meios tortuosos, se este Rei tivesse concordado tornar-se um cidadão, se de fato ele tivesse pensado em seu próprio ato (e eu disse isso ao sr. de Gandillac, creio que Luís XVI estava mais perto disso do que teria sido Luís XIV ou mesmo Henrique IV). Que Luís XVI tenha querido esse tipo de despojamento de si mesmo para tornar-se um simples cidadão, eis aí uma das esperanças que se pode ter. Por vezes encontramos na experiência histórica à nossa volta – é menos frequente, agora, indivíduos do que minorias dominantes - potências dominantes que aceitam renunciar à sua dominação, que, por exemplo, recorrem à maioria até aí excluída para a fazer participar do poder. Nós nunca temos a certeza, a história nunca termina, mas compreendemos um certo número desses atos como atos da vontade que, no sentido kantiano, poderiam levar a algo diferente do que foi o desenvolvimento da Revolução Francesa. Mas justamente Kant observa um ponto de fato, um ponto forte: é que a Revolução Francesa talvez tenha conhecido desde o início essa associação entre uma vontade que ele chama de “republicana”, a vontade de restituição do poder soberano àquele que é originalmente e por direito seu detentor (a saber, o povo unido), e uma outra coisa.

A prova de que houve uma união desses dois elementos é que a consecução catastrófica não foi de fato – nesse ponto a senhora Kintzler concordou comigo e isso me alegra -, um desvio da origem, nem pensado por Kant como um desvio. Se isso não é um desvio, creio que é necessário postular a coexistência desses dois elementos no próprio momento inicial. Assim como no momento dos piores crimes não devemos esquecer a ideia de liberdade do povo unido e a ideia de paz perpétua que está em ação mesmo nesta caricatura terrível de terroristas ou invasores, também não se deve - Kant percebeu isso apenas pouco a pouco, ao procurar situar esse ponto exatamente – também não se deve renunciar a encontrar no próprio ponto de partida desse encadeamento, o que, depois de tudo, se desenrolou com uma espécie de lógica imperturbável, o que fez com que sem desvio, partindo da ideia de liberdade se pudesse chegar ao despotismo, e partindo da ideia de paz se pudesse chegar à guerra perpétua. Kant teve a sorte de morrer antes que os exércitos franceses chegassem a Königsberg. Ele morreu antes que a Prússia tivesse experimentado a invasão francesa: durante a Revolução, na outra direção, foram os prussianos que chegaram até Valmy.

Kant se pergunta: o que havia de suspeito no ato inaugural? Esse vício inicial não faz desaparecer o que despertou um entusiasmo legítimo, e me pareceu encontrar nos textos de Kant a confirmação de que era o momento de efetiva reunião do povo em sua totalidade, essa espécie de quimera que todos nós sentimos o quanto ela nos atrai. Lá onde está o representado, o representante não é mais nada: que o representado esteja lá, que entre o povo em pessoa; abra as portas, faça entrar mais gente, mas como? Não somos mais de sessenta na Sociedade Francesa de Filosofia, mas sejamos seiscentos, seis mil, seiscentos mil, seis milhões, os animais, as moscas, porque só seres humanos, é uma exclusão, etc.! A ideia kantiana é a de que, se juntarmos tudo isso, estaremos necessariamente condenados à autodestruição. Imaginemos uma votação sobre inseticidas, em uma Assembleia onde ao mesmo tempo votaríamos, as moscas e os humanos. Vocês dirão: é um absurdo, claro. Mas para Kant é o mesmo para todos os problemas. Em outras palavras, o povo unido em pessoa, eis a razão do drama revolucionário. Eis porque as coisas se transformaram em desastre. Mas isso não muda absolutamente nada para a grandeza exemplar, pelo contrário. É porque há essa grandeza exemplar que há algo terrível no final. É porque Pétain foi o vencedor de Verdun, principalmente por isso, que é terrível e monstruoso que sob seu nome e por meio dele tenha ocorrido o que aconteceu. Se ele não fosse o vencedor de Verdun, ele seria apenas uma pessoa medíocre cuja cabeça deveria ter sido cortada, sem perdoá-lo no final, e ele não seria um problema para nós. Mas o que é horrível e em que se deve pensar é na ligação das duas coisas. Minha comparação é provavelmente desajeitada e de mau gosto. Voltemos ao essencial para o pensamento kantiano: apreender inclusive em um ato que, de início, suscitou entusiasmo, a razão que produziu efeitos que qualquer alma, não sentimental, mas amiga da lei, só pode rejeitar como o pior de todos os horrores.

François Marty – Eu concordo fundamentalmente com toda a sua análise e eu gostaria somente de fazer duas observações acerca da dupla ator-espectador.

A primeira observação diz respeito aos atores. Aceito plenamente o resultado desastroso e suicida da empreitada deles. Gostaria de voltar, no entanto, a uma motivação que o senhor apontou, a do medo dos contrarrevolucionários, criando assim um caso de necessidade, que esboçaria alguma justificativa para o regicídio. E pode-se reivindicar o que diz a *Doutrina do Direito*, ao final do direito estrito, sobre um direito equívoco, que se baseia quer na equidade quer na necessidade. É notável, porém, que a mesma *Doutrina do Direito* negue expressamente essa desculpa da necessidade para o regicídio, imaginando formas pacíficas de induzir o soberano a se aposentar. Mas isso só dá mais peso à observação sobre *A Paz Perpétua* de que, embora a ação revolucionária seja sempre condenável, é preciso, no

entanto, ter o cuidado de não abolir os seus efeitos afortunados, como um aperfeiçoamento da Constituição.

Em relação aos espectadores, sem querer repetir tudo o que foi dito, eu colocarei em jogo o elo possível, sem ter tempo de discuti-lo, entre o entusiasmo e o sublime, entusiasmo que, segundo a *Crítica da Faculdade de Julgar*, o povo judeu experimentava diante da sublimidade da lei que proíbe qualquer representação de Deus. Podemos fazer este elo a propósito de Saint-Just, que o senhor fez bem em mencionar no início de sua conferência. A ideia da República, para cuja instauração teria contribuído o regicídio, não podia ser sublime. É uma ideia perfeitamente determinada, que chega mesmo a fazer da execução do Rei um meio de fundação da República. Ela depende, portanto, de um juízo determinante, na medida em que o sublime é um juízo reflexivo. O entusiasmo, vivido pelos espectadores da Revolução, segundo o *Conflito das Faculdades*, não poderia, portanto, na medida em que se pode reconhecer uma afinidade dele com o sublime, incluir o regicídio.

Jean-Marie Beyssade – O senhor não se surpreende que eu esteja completamente de acordo com o senhor: geralmente quando diz algo sobre Kant o senhor está absolutamente certo. Quanto ao seu primeiro ponto, gostaria apenas de mencionar, dando o seu nome, porque devo muito ao trabalho que ele fez, Domenico Losurdo, sobre a análise da famosa nota sobre o regicídio e as circunstâncias atenuantes que Kant alega. Kant mostra que a vontade de um processo formal não poderia ser realizada, e que é legítimo decifrar sobretudo algo que é de outra ordem, um puro e simples assassinato. Isso vai exatamente no sentido do que o senhor disse...

Marie Villela-Petit - Renuncio à primeira parte de minha pergunta sobre a famosa nota de *A Doutrina do Direito* (§ 49, Observação geral, A) e que teria se concentrado mais particularmente na distinção entre assassinato e execução. À luz dessa distinção, Kant teria, por assim dizer, «tolerado» como uma mera, ainda que bárbara, transgressão o assassinato ou assassinato de Nicolau II, enquanto a execução «devida e adequada», isto é, após julgamento ou simulação julgamento, de Luís XVI foi para ele inexpiável, porque afetou o Estado em seu princípio. Tal posição, de resto, poderia ser discutida.

Eu preferiria levantar outra questão, a da convocação dos Estados Gerais. Não poderíamos ter podido atingir com Luís XVI a um poder soberano como na monarquia parlamentar inglesa? Recordo que os ingleses têm uma expressão admirável para designar a autoridade soberana. É *King in Parliament*, ou seja, não o Rei e o Parlamento, o que poderia dar lugar a uma hierarquia, não o Rei com o Parlamento como o Papa com os bispos no caso de um concílio, mas o Rei no Parlamento. A título de hipótese, não se poderia ter imaginado a eventualidade de uma França com um Rei no Parlamento. E talvez Luís XVI não estivesse longe de admitir esse resultado ou outro semelhante.

Jean-Marie Beyssade – Apenas uma palavra: *Reflexão* 8055. A doutrina simbolizada pela expressão *King in Parliament* é exatamente analisada nos termos em que a senhora o disse, na *Reflexão* 8055.

Maria Villela-Petit - Não é, porém, nessa direção que Kant olha quando discute a convocação, por Luís XVI, dos Estados Gerais...

Jean-Marie Beyssade - Mas essa é a grande diferença para ele entre a França e a Inglaterra. A sorte do rei da Inglaterra é ter sido menos e mais do que o rei da França: menos porque era soberano apenas no *Parlamento* com as duas câmaras; mais porque ele não era apenas um representante, ele era parte constituinte e, na sua ausência, a vontade geral não poderia se constituir.

Bernard Bourgeois - A nossa sorte foi ouvir Jean-Marie Beyssade: mais uma vez agradeço-lhe muito calorosamente e agradeço a todos os debatedores.

Tradução de Edgar Marques

UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão de Pedro Rego

PPGLM-UFRJ/CNPq

RESUMO

Kant nega tanto todas as avaliações contrarrevolucionárias quanto qualquer direito à revolução. A fim de interpretar suas várias declarações sobre o que chamamos muito prontamente de “revolução francesa”, temos que associar duas distinções incomuns.

Primeiro, uma distinção teórica entre dois conceitos de mudança, Wechsel – ou seja, substituição de uma coisa ou estado de coisas por outra, e Veränderung – ou seja, a identidade continuada de uma substância ao longo de suas transformações modais.

Em segundo lugar, uma distinção política prática: a ideia representativa, que é o princípio do republicanismo, versus a democracia, que é necessariamente o despotismo.

Portanto, parece que os acontecimentos na França separaram os dois critérios independentes pelos quais a revolução difere da reforma: a mudança foi iniciada pacificamente pelo rei (reforma), mas afetou necessariamente o poder legislativo (revolução). Portanto, temos que chamar o procedimento formal que leva ao regicídio de suicídio e não de mero parricídio, e podemos atribuí-lo ao erro grosseiro do rei quando decidiu convocar os Estados Gerais. Nenhuma república pode nascer e sobreviver sem uma distância representacional entre a ideia da vontade popular geral e a realidade empírica de representantes de qualquer tipo.

Palavras-chave: Kant, regicídio, revolução francesa

ABSTRACT

Kant denies both all counterrevolutionary appraisals and any right to revolution. In order to construe his various statements on what we too readily call “the French revolution”, we have to couple two unusual distinctions.

First, a theoretical distinction between two concepts of change, Wechsel – i.e. substitution of one thing or state of affairs for another, and Veränderung – i.e. the continued identity of a substance throughout its modal transformations.

Second, a practical political distinction: the representative idea, which is the principle of republicanism, versus democracy, which is necessarily despotism.

Hence it appears that events in France disjoined the two independent criteria by which revolution differs from reform: the change was peacefully initiated by the King (reform), but it necessarily affected the legislative power (revolution). So we have to call the formal procedure leading to regicide a suicide and not a mere parricide, and we can trace it to the King’s gross misjudgment when he decided to summon the États généraux. No republic can be born and survive without a representational distance between the idea of the general popular will, and the empirical reality of representatives of any kind.

Keywords: Kant, regicide, French revolution

Bibliografia de Jean-Marie Beyssade

EDIÇÕES E TRADUÇÕES COM APRESENTAÇÕES, COMENTÁRIOS E/OU NOTAS

1973. Descartes. *Discours de la méthode*. Comentários e notas: Jean-Marie Beyssade. Paris: Le Livre de Poche.

1979. em co-autoria com Michelle Beyssade. Descartes. *Méditations métaphysiques*. Edição bilíngue com apresentação, cronologia, notas e bibliografia, contendo ainda os sete conjuntos de Objeções e Respostas e as traduções das Cartas a Regius, de 21 de maio de 1640, a Mersenne, de 16 de junho de 1641 e de julho de 1642, e a Hyperaspistes, de agosto de 1641. Paris: Garnier Flammarion. A obra teve diversas reedições, sendo a mais recente, revista e revisada, publicada pela editora Flammarion em 2011.

1981. Descartes. *L'entretien avec Burman*. Edição crítica, tradução, notas e estudo: Jean-Marie Beyssade. Coleção Épiméthée. Paris P.U.F. , 215p.

1985. Berkeley. *Oeuvres philosophiques. Tome I. Notes philosophiques*. Direção: Geneviève Brykman. Apresentação: Jean-Marie Beyssade, Tradução coletiva: Dominique Berlioz-Letellier, Michelle Beyssade, Jean-Marie Beyssade, Michel Blay, Laurent Déchery, Marilène Phillips, Apresentação: Jean-Marie Beyssade. Paris: P.U.F.

1987. Berkeley. *Oeuvres philosophiques. Tome II. (1713-1735) : Trois dialogues entre Hylas et Philonous, et d'autres œuvres*. Apresentação: Jean-Marie Beyssade. Tradução coletiva: Dominique Berlioz-Letellier, Michelle Beyssade, Jean-Marie Beyssade, Michel Blay, Laurent Déchery, Marilène Phillips. Paris : P.U.F.

1989. em co-autoria com Michelle Beyssade. Descartes. *Lettres de Descartes : Correspondance avec Elizabeth et autres lettres*. Edição, apresentação, cronologia e index: Jean-Marie Beyssade e Michelle Beyssade. Paris: Garnier-Flammarion, 1989. Reedição mais recente pela Garnier-Flammarion em 2018, com bibliografia atualizada por Delphine Antoine-Mahut.

Descartes. *Œuvres complètes*. Direção: Jean-Marie Beyssade e Denis Kambouchner. Paris: Gallimard. Volumes publicados até o momento:

v. I : Premiers écrits - *Règles pour la direction de l'esprit*, 2016 ;

v. III. *Discours de la Méthode et Essais*, 2009 ;

v. IV-1: *Méditations métaphysiques* - Objections et Réponses I à VI, 2018 ;

v. IV-2: *Méditations métaphysiques* - Objections et Réponses VII : Lettre au père Dinet, 2018 ;

v. VIII-1: *Correspondance*, 2013.

v. VIII-2: *Correspondance*, 2013.

Nota: Jean-Marie Beyssade trabalhou na tradução da *Ética* de Espinosa a ser publicada no vol. IV. da edição das obras do filósofo pela Coleção Épiméthée (ed. P.U.F.). Infelizmente, impedido por sua condição de saúde, atribuiu essa responsabilidade a Pierre-François Moreau, autorizando-o a utilizar os resultados de seu trabalho na versão final da tradução, como lemos no Prefácio da obra, que veio a público em abril de 2020.

LIVROS

1979. *La philosophie première de Descartes : Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion, 377p. Obra reeditada pela Flammarion em 2017.
2001. *Descartes au fil de l'ordre*. Coleção Épiméthée. Paris: P.U.F.
2001. *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*. Coleção Point Essais – Série Philosophie. Paris: Seuil.

COLETÂNEAS

1994. em co-autoria com Jean-Luc Marion. *Descartes: objecter et répondre*. Atas do colóquio *Objecter et répondre*, organizado pelo Centre d'études cartésiennes, realizado na Sorbonne e na École Normale Supérieure (Rue D'Ulm), Paris, de 3 a 6 de outubro de 1992, por ocasião 350º aniversário da segunda edição das *Meditationes*. Paris: P.U.F.

ARTIGOS E CAPÍTULOS DE LIVRO

1973. « Mais quoi ce sont des fous »: Sur un passage controversé de la « Première Méditation. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 78, n. 3, p. 273–294. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 13–38, acompanhado de um dossiê sobre o debate acerca da loucura (p. 39–48), contendo uma apresentação de J.-M. Beyssade, uma carta de Michel Foucault sobre o tema que lhe foi endereçada em 7 de novembro de 1972, uma carta de Martial Gueroult, também sobre o tema, enviada a Beyssade em 11 de janeiro de 1974, e, por fim, a resposta de Beyssade a Gueroult, enviada por carta de 18 de janeiro de 1974. Uma versão em inglês do artigo, 'But Such People Are Insane': On a Disputed Passage from the First Meditation, foi publicada em 2016 In: PENFIELD, C.; ARYAL, Y. et al (orgs.). *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 82–100.
1976. L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la Seconde Méditation. In: WAGNER, H. (org.). *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, p. 9–25. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 51–68.
1976. L'ordre dans les *Principia*. *Études philosophiques*, n. 4, out-dez, p. 387–403. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 189–210.
1978. Du contrat social en général. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 168, n. 3, p. 273–285.
1979. État de guerre et pacte social selon J. J. Rousseau. *Kant-Studien*, v. 70, n. 1, p. 162–178.
1981. Création des vérités éternelles et doute métaphysique. *Studia cartesiana*, v. 2, p. 86–105. Amsterdã: Quadratures. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 107–132.
1981. Note sur la théorie cartésienne de l'attribut. *Studia cartesiana*, v. 2, p. 189–192. Amsterdã: Quadratures.

1982. Ou contrat social ou esclavage. Objections à Jean Lefranc. *Revue de L'enseignement philosophique*, v. 33, n. 2, p. 41–53.
1983. Anthropologie et politique chez l'Abbé de Saint-Pierre. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 88, n. 2, p. 247–259.
1983. La classification cartésienne des passions. *Revue internationale de philosophie* (Bruxelles), v. 37, n. 146: Descartes, p. 278–287. Republicado em 1985, in: BRUNSCHWIG, J.; IMBERT, C.; ROGER, A. (orgs). *Histoire et structure: à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris: Vrin, p. 251–260; e em 2001, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, p. 323–335. Versão em grego publicada em 2001 em (Filosofia Analecta), n.1-2, p. 75–84.
1983. Réflexe ou admiration. Sur les mécanismes sensori-moteurs selon Descartes. In: MARION J.-L. & DEPRUN J.-L. (orgs.). *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Paris: P.U.F., p. 113–130. Republicado em 2018, in: GRESS, T. (org.). *Cheminer avec Descartes*. Paris: Classiques Garnier, p. 257–273. Versão em inglês publicada em 2003: *On sensory–motor mechanisms in Descartes: Wonder versus reflex*. In: WILLISTON, B.; GOMBAY A. (orgs). *Passion and virtue in Descartes*. Amherst, NY: Humanity Books, p. 129–152.
1984. L'idée de tyrannie dans les *Mémoires* du Duc de Saint-Simon: l'ordre, et les degrés de l'usurpation. *Actes du Colloque de Caen*, n. 6, p. 127–146.
1986. L'expérience du rêve et l'extériorité de Descartes à Berkeley. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 176, n. 3, p. 339–353.
1987. Certitude métaphysique et évidence de la raison dans la métaphysique du *Discours de la Méthode*. In: GRIMALDI, N.; MARION, J.-L. (orgs.) *Le Discours et sa méthode*. Coleção Épiméthée. Paris: P.U.F., p. 341–364.
1987. Le soldat et le citoyen chez Jean-Jacques Rousseau. In: *La Guerre. Actes du colloque de Coëtquidan*, maio de 1986. *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, n. 10, p. 165–187.
1988. Descartes on the freedom of the will. *Graduate faculty philosophy journal*, v. 13, n. 1, p. 81–96. Versão em francês publicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 259–276.
1988. Développement et facultés virtuelles chez Jean-Jacques Rousseau. In: BLOCH, O.; BALAN, B.; CARRIVE, P. (orgs.). *Entre forme et histoire. Études sur la formation de la notion de développement à l'âge classique*. Paris: Méridiens Klincksieck, p. 195–214.
1988. Une journée dans la quête du sujet cartésien. La seconde Méditation ou les intermittences de l'ego. Paris: *Littoral*, v. 25, p. 5–25.
1989. em co-autoria com Michelle Beyssade. Des *Méditations métaphysiques* aux *Méditations de philosophie première*. Pourquoi retraduire Descartes? *Revue de métaphysique et de morale*, v. 94, n. 1, p. 23–36. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, p. 105–124.
1990. De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste. In: CURLEY, E. M.; MOREAU P.-F. (orgs.). *Spinoza: Issues and directions: The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. Leiden: Brill Academic Publishers, p. 176–190. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 337–362.
1990. Du combat entre l'âme et le corps à la "fluctuatio animi" (Lecture de KV II, 19, § 11). In: MIGNINI, F. (org). *Dio, l'uomo, la libertà. Studi sul Breve Trattato di Spinoza*. Aquila: Japadre Editore, p. 135–146.

1990. Sur les trois ou quatre maximes de la morale par provision. In: Atas do colóquio *Descartes: il Methodo e i Saggi*, em Lecce. Roma: Enciclopedia Italiana, p. 139–153. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 237-258.
1991. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*, v. 47, n. 1, p. 63–82. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 277-303.
1991. Le sens commun dans la Règle XII: le corporel et l'incorporel. *Revue de métaphysique et de morale*, ano 96, n. 1, p. 497-514. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 69-88.
1992. "Devenir athées." Sur un passage controversé de la Première Méditation, *Bulletin Cartésien*, n. 20 (*Archives de Philosophie*, v. 55, n. 1), p. 3–6.
1992. Descartes on Material Falsity. In: CUMMINS, Phillip D.; ZÖLLER, Günter (orgs.). *Minds, Ideas and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*. North American Kant Society: Ridgeview Publishing Company, p. 5-20.
1992. J. J. Rousseau: le pacte social et la voix du gueux. Du *Discours sur l'origine de l'inégalité* au *Contrat Social* : deux pactes ou un seul ? *Cahiers de Fontenay* v. 67/68, p. 31–47.
1992. La mort de Descartes selon Baillet. Du récit édifiant à ses composantes philosophiques. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 76, n. 1, p. 14-27. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, p. 365-387.
1992. The idea of God and the proofs of his existence. In: COTTINGHAM, J. (org.) *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, p. 174-199. Versão em francês publicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, como as partes II e III do capítulo Sur l'idée de Dieu: incompréhensibilité ou incompatibilité?, p. 145-168.
1993. Images du miracle au XIX siècle. Du Port-Royal de Sainte-Beuve au Lourdes de Zola. In : LEDUC-FAYETTE, D. (org.) *Pascal au miroir du XIXème siècle*. Paris: Mame, p. 161–187.
1993. L'image de Descartes et du cartésianisme dans le "Port-Royal" de Sainte-Beuve. *Chroniques de la Société de Port-Royal*, v. 42: Pour ou contre Sainte-Beuve. Le "Port-Royal". Genebra: *Labor et Fides*, p. 229–249.
1993. Le Duc de Saint-Simon et les États généraux de 1715: roman ou songe prophétique? In: SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE (ed.). *La philosophie et la Révolution française*. Paris: J.Vrin.
1993. On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities? In : VOSS S. (org.). *Essays on the philosophy and science of René Descartes*. Oxford University Press : p. 85-94. Versão em francês publicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, como a parte I do capítulo Sur l'idée de Dieu: incompréhensibilité ou incompatibilité?, p. 133-145.
1993. République et régicide chez Kant. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Sessão de 28 de novembro de 1992. Paris: Armand Colin.
1994. La "querelle sur la folie": une suggestion de Ferdinand Alquie. In: AMOGARTHE, J.-R.; BELGIOIOSO, G. (orgs.). *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*. Roma: Istituto Enciclopedia Italiana, p. 99–105.
1994. Méditer, objecter, répondre. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (orgs.). *Descartes, objecter et répondre*. Paris: P.U.F., p. 21–38. Republicado em 2001, *Études sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, 85-104.
1994. Sur le mode infini médiat dans l'attribut de la pensée: du problème (Lettre 64) à une solution (*Ethique* V, 36). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 184, n. 1, p. 23–26.

1994. *Vix* (E IV App ch. 7) ou peut-on se sauver tout seul? *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 99, n. 4, p. 493-503.
1995. "Sophie et mon champ" ou la politique des modernes. *Les études Jean-Jacques*, v. 7: Politique de Rousseau. Montmorency, p. 143-159.
1995. Sensation et idée: le patron rude. De Descartes à Arnauld. In: PARIENTE, J.-C.; GARDIES, J.-L. (orgs.). *Antoine Arnauld: philosophie du langage et de la connaissance*. Paris: J. Vrin, p. 133-152. Republicado em 2001, *Études sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, p. 153-177.
1996. Dieu et la nécessité des principes physiques chez Descartes. In: DEZS, C.; ANDRÁS, D.; SÁNDOR, L. (orgs.). *A Kartezianizmus Négyszaz Éve / Four hundred years of cartesianism*. Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, p. 7-17.
1996. La critique kantienne du "cogito" de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Dédution transcendante). In: RAMOND, C.; BENOIST, J. (orgs.). *Kant et la pensée moderne: Alternatives critiques*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, p. 47-61.
1996. La théorie cartésienne de la substance. Équivocité ou analogie? *Revue Internationale de Philosophie*, n. 1, p. 51-72. Versão em português publicada em 1997, A teoria cartesiana da substância. *Analytica*, v. 2, n. 12, p. 11-36. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 217-244.
1996. *Scientia perfectissima*. Analyse et synthèse dans les *Principia*. *Vivarium*, p. 5-36. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 181-216.
1997. Descartes politique? In: SOUAL, P.; VETÖ, M. (orgs.) *Chemins de Descartes. Colloque de Poitiers*. Paris/Montréal: L'Hartmann, p. 119-134.
1997. Descartes: Felsefi Bir Devrim mi? *Cogito* (Turquia), v. 10, p. 63-81.
1997. L'étendue n'est pas le corps » (*Regulae* XIV, AT X, 444, l. 18). Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae*. *Laval théologique et philosophique*, v. 53, n. 3, p. 755-766. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 89-104.
1997. Sobre o círculo cartesiano. *Analytica*, v. 2, n. 1, p. 11-35. Versão francesa publicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 211-234; e tradução para o italiano publicada em 2003, *Quaderni di Dianoia ; 2: Letture cartesiane* (ed. Mariafranca Spallanzani). Bologna : CLUEB, p. 1-20.
1998. D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'ego du *cogito* et la véracité divine. In: MEIRINHOS J. F. (org.). *Descartes. Reflexão sobre a modernidade*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, p. 29-46. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 125-151.
1999. Descartes et la nature de la raison. In: MARQUES, E., ROCHA, E. et al (orgs.). *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho* São Paulo: Edições Loyola, p.
1999. em co-autoria com Michelle Beyssade. La pratique du latin chez Descartes et chez Spinoza. In: MARQUES, E., ROCHA, E. et al (orgs.). *Verdade, conhecimento e ação: ensaios em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho*, São Paulo: Edições Loyola, p. 55-66.
1999. *Nostri Corporis Affectus*: Can an affect in Spinoza be "of the body"? In: YOVEL, Y. (org.). *Desire and affect: Spinoza as psychologist*. Nova York: Little Room, p. 113-128.

2000. Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison. In: SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE (org.). *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*. Vol. I. Paris: J.Vrin, p. 61–71. Republicado em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 307–321.
2000. Toute-puissance de Dieu et nécessité des principes physiques chez Descartes. In: CANZIANI, G.; GRANADA, M. A.; ZARKA, Y. C. (orgs.). *Potentia Dei: l'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVIe XVIIe siècles*. Milão: Franco Angeli, p. 351–368. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, 53–79.
2001. Quelles frontières pour l'Europe? L'Islam pour l'abbé de Saint-Pierre et Jean-Jacques Rousseau. In: *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*. II Colloque international de Montmorency. Paris: Honoré Champion, p. 859–870.
2002. Choix des principes et irréversibilité du temps chez Jean-Jacques Rousseau. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*. L'anthropologique et le politique chez Jean-Jacques Rousseau, v. 13, p. 131–147.
2002. En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes ? In : FEDERICI-VESCOVIN, G. (org.). *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*. Pais : J. Vrin : 175–185.
2002. Norme et essence chez Spinoza. In: LAGRÉE, Jacqueline (org.). *Spinoza et la norme*. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, p. 13–21.
2003. Les deux Sosies ou l'individualité volée: de Plaute à Molière. In: ARMENGAUD, F.; POPELARD, M.-D.; VERNANT, D. (orgs.). *Du dialogue au text : autour de Francis Jacques*. Paris: Kimé, p. 63–73.
2004. em co-autoria com Michelle Beyssade. Le style de l'analyse dans les *Méditations*. In: *Lógica e Ontologia. Ensaio em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, p.
2005. Descartes, une philosophie pour tous ou pour chacun? In: FONDATION OSTAD ELAHI (org.). *Comment devient-on universel? Tome 2: Shakespeare, Mozart, Luther King, De Vinci, Descartes, Einstein*. Paris : L'Harmattan.
2007. Les «Descartes» de Geneviève Rodis-Lewis et la pensée du développement. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 132, n. 3, p. 289.
2008. Descartes'“I Am a Thing That Thinks” versus Kant's“I Think.” In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. (orgs.). *Kant and the Early Moderns*. Princeton University Press, p. 32–40.
2009. En quête d'une ontologie Cartésienne: Sur trois formules à corriger (Lettre à un inconnu, 1642 ou 1643, ATV 545-546). *Revue de Theologie et de Philosophie*, v. 141, n. 1, p. 1–28.

APRESENTAÇÕES E VERBETES

1972. Descartes. In: CHÂTELET, F. (dir.). *Histoire de la philosophie*. Tome III. Paris: Hachette, p. 89-126.
1973. Sur le *Discours de la Méthode*. In: DESCARTES. *Discours de la méthode*. Paris: Le Livre de Poche, p. 185-220. Republicado em 2001, *Études sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 27-52.
1981. RSP ou le monogramme de Descartes. In: DESCARTES. *L'Entretien avec Burman*. Paris: P.U.F., p. 153-207. Republicado em 2001, *Etudes sur Descartes : L'histoire d'un esprit*, p. 247-322.

1985. Présentation. In: BERKELEY. *Oeuvres philosophiques. Tome I. Notes philosophiques*. Coleção Épiméthée. Paris: P.U.F.
1987. Présentation. In: BERKELEY. *Oeuvres philosophiques Tome II. Trois dialogues entre Hylas et Philonous*. Direção: Geneviève Brickman. Coleção Épiméthée. Paris: P.U.F., p. 21-24.
1988. Pour revisiter le traité des "Passions." Présentation. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 178, n. 4, p. 403-405.
1989. em co-autoria com Michelle Beyssade. Introduction. *Philosopher par lettres*. In: DESCARTES, *Lettres de Descartes : Correspondance avec Elizabeth et autres lettres*. Paris: Garnier-Flammarion, p. 9-36.
1990. La politique cartésienne. Présentation. *Archives de philosophie*, v. 53, n. 3, p. 371-388.
1992. Spinoza. In: *Encyclopédie Philosophique Universelle* Vol. III-1: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: P.U.F., p. 1474-1480.
1994. Avant-Propos. La raison partagée. In: BEYSSADE, J.-M.; MARION, J.-L. (orgs.). *Descartes, objecter et répondre*. Paris: P.U.F., p.VII-IX.
1996. Jean-Jacques Rousseau. In: *Dictionnaire éthique et de philosophie morale*. Vol. 1. Paris: P.U.F., p. 1316-1324.

RESENHAS

1976. Bernard Mandeville : *La fable des abeilles* (Trad. De Lucien e Paulette Carrive ; col. Bibliothèque des textes philosophiques ; Paris : Vrin, 1974, 212p.). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 166, n. 3, p. 318-319.
1976. J.-L. Marion: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. *Revue de métaphysique et de morale*, ano 81, n. 4, p. 566-568.
1979. Sylvie Romanowski : *L'illusion chez Descartes. La structure du discours cartésien* (Klincksiek, 1974, 204p.). *Les Études philosophiques*, v. 4, n. out-dez, p. 481-483.
1980. *Descartes' Conversation with Burman*, Ed. de John Cottingham. *Les études philosophiques*, v. 3, p. 370-371.
1981. Roger Lefèvre: *La Structure du cartésianisme* (Lille: Publications de l'Université de Lille III, 1978, 193p.). *Revue de métaphysique et de Morale*, Ano 86, n. 1, p. 126-127.
1982. E. Curley: *Descartes against the Skeptics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978). *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 1, n. 3, p. 323-329. Republicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 169-178.
1983. André Robinet: *La pensée à l'âge classique* (coll. « Que sais-je ? »; Paris: P.U.F, 1981, 128p.). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 173, n. 1, p. 119-120.
1983. Lilli Alanen: *Studies in Cartesian Epistemology and Philosophy of Mind* (Acta Philosophica Fennica, vol. 33; Helsinki, 1982, 173p.). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. v. 173, n. 4, p. 465-467.
1983. Pierre-Alain Cahné: *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage* (Paris: J. Vrin, 1980, 346p.). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 173, n. 1, p. 107-110.
1983. Pierre-Alain Cahné: *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage* (Paris: J. Vrin, 1980, 346p.). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 173, n. 1, p. 107-110.

1984. J.-L. Marion: *Descartes et l'onto-théologie* (*Bulletin de la Société française de philosophie*, sessão de 24 de abril de 1982, tomo 76, 1982). *Archives de philosophie*, v. 47, n. 3, *Bulletin Cartésien* XIII, p. 44-50. Republicada em 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 179-186.
1986. Philosophie et apologétique chez Berkeley [sobre a tese de Geneviève Brickman, *Berkeley. Philosophie et apologétique*, Paris: Vrin, 1984, 2 vols.]. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v.176, n. 3, p. 377-384.
1999. Algernon Sidney, Paulette Carrive, Lucien Carrive: Les maximes de la cour *discutées et réfutées* (Paris: Ed. Kimé, 1998, 263p.). *Revue de Métaphysique et de Moral*, v. 2. n. abr.-jun, p. 264-266.

Sobre os tradutores e revisores

As traduções que compõem este volume são fruto do trabalho dedicado dos pesquisadores abaixo (relacionados em ordem alfabética), que traduziram e revisaram os textos, cuja colaboração agradecemos imensamente.

Alexandre Guimarães Tadeu Filho é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, membro do *Centro de Estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea* da UNICAMP, membro do Advisory Board do *Archive of the History of Philosophy and Social Thought* da Academia Polonesa de Ciências e correspondente para o Brasil do *Bulletin cartésien* organizado pelo *Centre d'Études Cartésiennes* de Paris. Participa ainda do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes. Tem diversos textos publicados sobre a filosofia de Descartes e é autor do livro *O filósofo e o autor* (Ed. da UNICAMP, 2008).

Bento Prado de Almeida Ferraz Neto é Professor do Departamento de Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos. Publicou diversos textos em filosofia contemporânea e é autor do livro *Fenomenologia em Wittgenstein. Tempo, cor e figuração* (Ed. UFRJ, 2003).

Cristiano Novaes de Rezende é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Goiânia e colaborador na Pós-Graduação em Direitos Humanos da mesma universidade e membro do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Espinosa, tendo sido responsável pela tradução da obra *Tratado da Emenda do Intelecto*, de Espinosa (ed. da UNICAMP, 2015).

Edgar da Rocha Marques é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Pesquisador 1B do CNPq e membro do Seminário Filosofia da Linguagem. Publicou diversos artigos sobre filosofia moderna (em especial sobre Leibniz) e sobre filosofia contemporânea e é autor dos livros *Wittgenstein und die Möglichkeit eines kategorialen Diskurses*. (Hartung-Gorre Verlag, 1995), *Ludwig Wittgenstein e o Tractatus Logico-Philosophicus* (Jorge Zahar Editor, 2005). Foi também responsável pela edição e tradução da obra *Sistema novo da natureza e da comunicação de substâncias e outros textos*, de G. W. Leibniz (Ed. da UFMG, 2002).

Ethel Menezes Rocha é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pesquisadora 1B do CNPq e membro do *Seminário Filosofia da Linguagem*, da *Rede Ibero-americana Descartes* e do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes. Publicou diversos textos sobre Descartes, e é autora do livro *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes* (Kotter, 2016).

Lia Levy é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Pesquisadora 1B do CNPq e membro do *Seminário Filosofia da Linguagem* e da *Rede Ibero-americana Descartes*. Publicou diversos textos sobre Espinosa e Descartes, e é autora do livro *O Autômato Espiritual. A origem da subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa* (L&PM, 1999).

Marcos André Gleizer é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Pesquisador 1B do CNPq e membro do *Seminário Filosofia da Linguagem*, da *Rede Ibero-americana Descartes* e do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes. Publicou diversos textos em filosofia moderna e é autor dos livros *Verdade e Certeza em Espinosa* (L&PM, 1999; recentemente traduzido e publicado na França sob o título *Vérité et Certitude chez Spinoza* (Classiques Garnier, 2017), *Espinosa e a afetividade humana* (Jorge Zahar Editor, 2005), *Lições Introdutórias à Ética de Espinosa* (VIAVERITA, 2014) e *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa* (EDUERJ, 2014).

Maria Isabel Papaterra Limongi é Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Pesquisador 1C do CNPq, membro da *Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII*. Publicou diversos artigos sobre filosofia política moderna e é autora dos livros *O homem excêntrico. Paixões e virtudes em Thomas Hobbes* (Ed. Loyola, 2009), *Hobbes* (Zahar, 2002), *Entre a ética e o interesse* (Lido, 1995).

Mariana de Almeida Campos é Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia e membro da *Rede Ibero-americana Descartes* e do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes.

Marina do Santos possui graduação (2003), mestrado (2006) e doutorado (2011) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, concentrando seus estudos principalmente sobre a Metafísica de Aristóteles. Atualmente é professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Mônica Stival é Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, Pesquisadora 2 do CNPq, coordenadora do *LES - Laboratório de estudos da subjetividade* (Filosofia - UFSCar), da *Red Iberoamericana Foucault* e do grupo *Séminaires: Les mutations en cours au Brésil et dans le monde* (Université Paris VIII). É autora de diversos textos publicados sobre filosofia contemporânea e filosofia política.

Nikolay Steffens Martins é Professor Adjunto de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Possui graduação (2006) em Ciência Política pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), graduação (2005), mestrado (2012) e doutorado (2017) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Em ciência política, dedicou-se a pesquisas sobre sistema partidário e democracia brasileira. Na área de filosofia, seus interesses mais remotos estavam voltados para temas de lógica e filosofia da linguagem. Atualmente, suas pesquisas versam sobre temas de filosofia política contemporânea com ênfase em teorias da democracia, teorias da justiça e teorias da representação política. Mais recentemente, tem buscado travar diálogo com a temática de ensino de Filosofia a partir de um projeto de pesquisa sobre o conceito de legislador na filosofia de Jean-Jacques Rousseau.

Pedro Costa Rego é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pesquisador 1D do CNPq e membro da *Sociedade Kant Brasileira*. Publicou diversos textos sobre a filosofia kantiana e é autor do livro *Improvável Unanimidade do Belo - sobre a Estética de Kant* (7Letras, 2002).

Pedro Prikladnitzki é Pós-Doutor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá e membro do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes.

Raul Ferreira Landim Filho é Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pesquisador Sênior do CNPq, membro da *Sociedade Kant Brasileira*, da *Rede Ibero-americana Descartes* e do *GT Estudos Cartesianos* da ANPOF. Fundou *Revista Analytica* e o *Seminário Filosofia da Linguagem* (que atualmente coordena). Publicou diversos textos sobre a filosofia de Descartes. É autor de diversos textos publicados nas áreas de filosofia medieval, filosofia moderna e filosófica contemporânea; publicou os livros *Filosofia da linguagem e lógica* (em coautoria com Guido A. de Almeida; Ed. Loyola, 1980), *Evidência e verdade no sistema cartesiano* (E. Loyola, 1992), *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento* (Ed. Discurso Editorial, 2009).

Thomaz Kawauche é Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo e membro do *Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau* e da *Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII*. Participou da equipe de tradução da obra *Textos autobiográficos e outros escritos*, de Jean-Jacques Rousseau, e da *Enciclopédia* de Diderot e d'Alembert (Edunesp, 2015-2017) e é autor de diversos textos publicados sobre a filosofia do século XVIII.

ANALYTICA

A532 Analytica : revista de filosofia . – vol. 24, n.1-2
Rio de Janeiro : UFRJ. Seminário de Filosofia da
Linguagem, 1993-

ISSN 1414-3003
Semestral

1. Filosofia. I. UFRJ. Seminário Filosofia da
Linguagem.

CDD- 100

Missão e política editorial: A revista *Analytica* é um periódico nacional voltado para a publicação de textos que reflitam uma compreensão de Filosofia entendida como análise conceitual e argumentação, sem privilegiar qualquer posição filosófica particular.

2020

Periodicidade da circulação: semestral

p. 228; 21 X 29,7 cm.

Data efetiva da circulação: Agosto 2022